

فصلية

ايران والحزب

١٥-١٦

العددان الخامس عشر والسادس عشر - السنة الرابعة - شتاء/ربيع ٢٠٠٦

نحو علاقات أخوية بين إيران والعرب

دراسة في الفكر الاقتصادي الإيراني الحديث

القاعدة الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي

علي شريعتي: العودة إلى الذات

السياسة الخارجية الإيرانية في عهد أحمدی نجاد

البرامكة في العصر العباسي





مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تعامل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية - الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بمقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجالات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

- لبنان: ٤٥٠٠ ل.ل. □ سوريا: ١٥٠ ل.س. □ الأردن: ٢ دينار □ العراق: ٧٥ ديناراً
- إيران: ٦٠,٠٠٠ ريال □ البحرين: ٢ دينار □ السعودية: ١٠ ريال □ عُمان: ٣ ريال
- قطر: ٢٠ ريالاً □ الكويت: ٢ دينار □ تونس: ٢ دينار □ اليمن: ١٧٥ ريالاً
- المغرب: ٢٢ درهماً □ ليبيا: ٥ دينار □ مصر: ٦ جنيه □ بريطانيا: ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها اجور البريد

- دول الشرق الأوسط وأفريقيا: ٣٠ دولاراً □ ترسل طلبات الاشتراك إلى مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولاراً □ أميركا ودول أخرى: ٥٠ دولاراً

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس: ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص. ب. ٦٥٩٠ / ١١٢ بيروت - لبنان

العنوان

مكتب بيروت

بشر حسن - شارع السفارات - بناية شاطئ العاج - هاتف: ٨٣٣٦٩٨ / ٠١
فاكس: ٨٣٣٦٩٨ / ٠١
ص. ب: ١١٢ / ٥٦٦٩ بيروت - لبنان
بريد الكتروني: fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خیابان شهید نادری، شماره ٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٢٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص. ب: ٤٥٧٦ / ١٤١٥٥، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني: merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكك

الأراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهة نظر كاتبها وليس بالضرورة عن رأي المركز

فصلية ايران والخرتب

مركز پژوهشهای علمی و مطالعات
استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research
and Middle East Strategic Studies

فصلية

أيران والحزب

العددان الخامس عشر والسادس عشر - السنة الرابعة - شتاء/ربيع ٢٠٠٦

المشرف العام
سيد حسين موسوي

رئيسا التحرير

محمود سريع القلم

فكتور الكيك

الهيئة الاستشارية

□ سيد محيي الدين ساجدي	□ أحمد بيخسون
□ جورج طرابلسي	□ محمد مسجد جامعي
□ عدنان طهماسب	□ شفيق جرادي
□ هاديون عليزاده	□ محمود حيدر
□ عفيف عثمان	□ عليرضا معيري
□ علي فياض	□ محمد صادق الحسيني
□ مهدي فيروزان	□ صادق خرازي
□ فايه كيوان	□ حجت رسول
□ حمد عبد العزيز الكواري	□ محمود هاشمي رفسنجاني
□ محمد علي مهدي	□ قاسم قاسم زاده
□ غسان مجمل	□ صباح زنگنه

سكرتير التحرير: علي جوتي

الإدارة

ابراهيم فرحات

علي حيدري

- ترحب «فصلية إيران والمزب» بدراسات الكتاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية - العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضل أن يُقدم النص مطبوعاً مع القرص المصغّر (الديسك).
- يُرجى من الكتاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

فصلية

ايران والغرب

الهيئة العلمية الاستشارية

□ فيروز حريري (إيران)	□ صلاح جرار (الأردن)
□ غلامعلي حداد عادل (إيران)	□ عباس الجراري (المغرب)
□ كمال خرازي (إيران)	□ صلاح الدين حافظ (مصر)
□ رضا داوودي اردكاني (إيران)	□ مروان حمادة (لبنان)
□ زهرا رهنورد (إيران)	□ علي فهمي خشيم (ليبيا)
□ علي شمس اردكاني (إيران)	□ محمد الرميحي (الكويت)
□ سيد جعفر شهيدي (إيران)	□ صلاح زواوي (فلسطين)
□ سعيدة لطفيان (إيران)	□ سمير سليمان (لبنان)
□ مهدي محقق (إيران)	□ عبد الرؤوف فضل الله (لبنان)
□ أحمد مسجد جامعي (إيران)	□ عبد الملك مرتاض (الجزائر)
□ عطاء الله مهاجراني (إيران)	□ هاني مرتضى (سوريا)
□ سيد أبو القاسم موسوي (إيران)	□ انطوان مسرة (لبنان)
□ شهریار نيازي (إيران)	□ النافذة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)
□ علي أكبر ولايتي (إيران)	□ محمد نور الدين (لبنان)
	□ عبد الباقي الهرماسي (تونس)

المراكز الاستشارية

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية، العربية (إيران)
- مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الأردن)
- مركز الدراسات الإستراتيجية (لبنان)

فصلية

إيران والغرب

المحتويات

رأي

- نحو إقامة شبكة علاقات أخوية بين إيران والدول العربية سيد حسين موسوي ٤

دراسات

- دراسة في الفكر الاقتصادي الإيراني الحديث سيد إحسانشاندوزي ٩
- القاعدة الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي محمد علي آذرشب ٤٧
- علي شريعتي: العودة إلى الذات محمد محمود عبد العال حسن ٥٧
- العدالة والتجديد في منظور علي شريعتي سيد أسد الله أطهري ١٠١
- السياسة الخارجية الإيرانية في عهد أحمدني نجاد عبد الحسين شبيب ١٤٥
- سييويه: جسر معرفة وفناء بين العرب والفرس فكتور الك ١٥٥
- البرامكة في البلاط العباسي ثور محمد علي القضاة ١٦١

قراءات - إصدارات

- الوحدة سبيل اكتشاف الذات والحقيقة القصوى فكتور الك ١٧٧
- معجم المصطلحات المعاصرة فكتور الك ١٨١

فعاليات

- اللقاء الدوري الأول للناشرين المتحدثين باللغة الفارسية ١٨٩
- مشيرازه عربية في إيران ١٩١

وقائع

- وقائع إيرانية - عربية (أيار/مايو - آب/أغسطس ٢٠٠٥) ١٩٥

ملخصات بالفارسية

فهرس بالإنكليزية



دعائي

نحو إقامة شبكة علاقات أخوية

بين إيران والدول العربية

ليس ممكناً إقامة شبكة من العلاقات الودية والأخوية بين إيران والدول العربية والإسلامية إلا من طريق تفاعل جمعيات وهيئات المجتمع المدني، وهو تفاعل يستدعي تأسيس جمعيات للصدقة بين الدول العربية وإيران تعمل على ردم الفجوات القائمة، ومد جسور الصداقة والأخوة بين الشعوب العربية والشعب الإيراني.

ثمة عدد قليل من الدول العربية شهدت حتى الآن تأسيس جمعيات للصدقة بينها وبين إيران، علماً أن الجمهورية الإسلامية في إيران كانت السبّاقة في هذا المجال. على أن تأسيس جمعيات الصداقة بين إيران وكل من فلسطين وسورية ومصر والأردن والعراق وتونس وليبيا والكويت والإمارات العربية المتحدة... هي خطوة أولى وضرورية للبدء بإنجاز مهمة تاريخية تأخرت بعض الوقت من قبل الطرفين. وهذه الخطوة، وإن أتت متأخرة، كانت مؤشراً واضحاً على سياسة إيران الانفتاحية على الدول العربية بهدف التعارف بين الشعوب وإنشاء شبكة من العلاقات الثقافية والاقتصادية وتبادل الخبرات في شتى المجالات.

لقد وجهت إيران خياراتها، بعد انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩، نحو الدول العربية والإسلامية بنقل مركز ثقلها السياسي والثقافي من أوروبا إلى الشرق الأوسط وقضاياها المصرية. وفي هذا الاتجاه رفعت إيران الإسلامية راية تحرير فلسطين، ووقفت إلى جانب دول المواجهة مع العدو الصهيوني. لكن رغم النقلة النوعية في السياسة الإيرانية الخارجية نحو الدول العربية والإسلامية، لا تزال هناك عوائق في إيران وفي الدول العربية تعترض التواصل المستمر بين النخب الإيرانية والعربية، بما أن التراث المتراكم خلال العقود الماضية يضطلع بدور رئيسي في استمرار الأزمات هنا وهناك.

لقد بادرت إيران في خلال السنوات الماضية إلى تأسيس جمعيات الصداقة بينها وبين الدول العربية والإسلامية من أجل تطوير شبكة من العلاقات المتينة بين الشعوب بعيداً من تدخل

الحكومات أو تأثيرات القضايا السياسية. وإذا ما كانت هذه الشبكة، التي أنشئت من طريق آليات حرة وديموقراطية، قد قطعت أشواطاً حتى الآن في توطيد العلاقات بين الشعب الإيراني والشعوب العربية والإسلامية، فإن الدول العربية، باستثناء بعضها، لم تبادر إلى تأسيس جمعيات صداقة بين شعوبها والشعب الإيراني. صحيح أن إنشاء مثل هذه الجمعيات يجب أن يتم من خلال المنظمات غير الحكومية. إلا أن البحوث الاجتماعية تشير إلى أن ما يسمى العالم الثالث لا يزال يعاني من ضعف المشاركة الاجتماعية بسبب التخلف المتراكم والأسباب الثقافية والسياسية التي تعيق مشاركة الشارع العربي والإسلامي في العمل الاجتماعي من خلال إنشاء جمعيات المجتمع المدني، وبالتالي فإن الحكومات في هذه الدول هي المؤسسة الوحيدة للقادرة على تحقيق التنمية الاجتماعية والثقافية ونسج العلاقات الخارجية. وهي ستبقى، في ظل غياب مؤسسات القطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدني، القادرة على الاضطلاع بدور محوري في هذا المجال. لكن تجب الإشارة هنا إلى أن هذا الدور سيبقى محدوداً إذا ما اقتصر على مؤسسات الدولة، لأن التجربة تشير إلى أن مسيرة المجتمعات تتجه نحو تقليص دور الحكومات في التفاعل الاجتماعي، وأن الدولة التي تمثل مصالح قوى اجتماعية خاصة عاجزة في نهاية المطاف عن ملء الفراغ في الترابط الاجتماعي والعلاقات بين الشعوب. وعليه، اتجهت التطلعات نحو دور منظمات المجتمع المدني التي تصوغ استراتيجيات خاصة لتجاوز أزمة الدولة في شتى المجالات التنموية، وخاصة في ما يتعلق بالعلاقات بين الشعوب. وفي هذا السياق، فإن المنظمات غير الحكومية هي القادرة على وضع استراتيجيات خاصة لإنشاء وتعزيز العلاقة بين الشعوب. على أن الدولة في إيران هي التي تشجع المنظمات غير الحكومية على إنشاء شبكة من العلاقات في الهيكلية الاجتماعية، تتفاعل في ما بينها لتشارك وتساهم في المسار العام للتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وليس المقصود بوجود منظمات المجتمع المدني مجرد ظهور مجموعات أو شبكة من المنظمات الإدارية لتلبية حاجات الدولة في شتى المجالات، وإنما أن يتاح تحديداً للمنظمات الاجتماعية المستقلة التي يتم إنشاؤها من طريق العمل الطوعي بوساطة القوى الراغبة، أن تؤدي دورها من خارج سلطة الدولة، ولكن في إطار شرعي مدروس.

إن إنشاء جمعيات للصداقة بين الدول العربية وإيران من خلال المنظمات غير الحكومية، وبمساعدة الدولة في المرحلة الإنتقالية، سيساهم في خلق آليات التواصل بين الشعوب العربية والشعب الإيراني على مختلف الصعد، وأهمها في المرحلة الراهنة هو التواصل الثقافي الذي يتم عبر محاور ومراحل عدة، منها الاهتمام بالبحوث والدراسات الإيرانية والعربية والتبادل الثقافي بين إيران والدول العربية في إطار يتسم بالمشاركة الشعبية أكثر مما هي رسمية أو دبلوماسية، لأن ما يربط الشعوب العربية والشعب الإيراني قد لا يربط الدول عبر العلاقات الدبلوماسية.

لماذا نركز على الثقافة في المرحلة الراهنة كخطوة أولى نحو تفعيل المحاور الاقتصادية والسياسية؟ لأن الثقافة جزء من التراكم المعرفي المشترك بين إيران والدول العربية، وتشكل القاسم المشترك الأول بين إيران والدول العربية والإسلامية. على أن سيادة الواقع الاقتصادي

والاجتماعي المتخلف نسبياً يؤكد ضرورة أن تتعاون هذه الدول في ما بينها من أجل التخلص من التخلف لبناء مرتكزات التنمية الشاملة.

إن تأسيس جمعيات الصداقة الإيرانية-العربية وتنشيطها في المجال الثقافي في المرحلة الراهنة، ومن ثم تفعيل محاور أخرى في إطار التعاون المشترك، يجب أن تشكل محور العلاقات بين إيران والدول العربية.

إن جمعيات الصداقة التي أسستها إيران بينها وبين الدول العربية تمثل خطوة أولى على طريق توطيد العلاقات بين الشعوب الإسلامية. ولكن هذه المبادرة الإيرانية ستكون ناقصة إذا لم تقم الدول العربية بخطوة مماثلة. وإذا ما كان عدد من الدول العربية، مثل سورية وفلسطين، قد أنشأت جمعيات للصداقة بينها وبين إيران، فمن الملمح أن تقوم الدول العربية الأخرى بالخطوة نفسها كي تتواصل الشعوب العربية والإسلامية في ما بينها، وتنتج نحو إقامة أفضل العلاقات لخلق أجواء أخوية تقوم على التراث والمصير المشتركين.

سيد حسين موسوي

☐ دراسة في الفكر الاقتصادي الإيراني الحديث

☐ القاعدة الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي

☐ علي شريعتي: العودة إلى الذات

☐ الحداثة والتجديد في متظار علي شريعتي

☐ السياسة الخارجية الإيرانية في عهد أحمددي نجاد

☐ سيبويه: جسر معرفة ووفاء بين العرب والفرس

☐ البرامكة في البلاط العباسي

دراسة في الفكر الاقتصادي الإيراني الحديث

لا شك في أن تصنيف الأفكار والأطراف الاقتصادية والمفكرين في كل مجتمع يحظى بمكانة مهمة في مجال إبداء الرأي والاختيار بين مختلف السياسات، وكذلك في مجال معرفة المناخات والمجالات السياسية في ذلك المجتمع، فضلاً عن الدور الذي يضطلع به التصنيف في تقويم المستوى الفكري والثقافي للصفوة الموجودة في ذلك المجتمع «باعتباره مؤشراً للتنمية والعثور على أساس وتركيب أفضل في مجال القضايا الاقتصادية. ورغم وجود هذه الضرورات، لم يتوفر في العقدين الأخيرين أي كتاب جامع وشامل لتقديم أطراف الفكر الاقتصادي الإيراني. لكن في حقل الاقتصاد السياسي، هناك عدد محدود من الكتب المهمة بتصنيف الرؤى الاقتصادية للتيارات الموجودة، ولكن بشكل غير واف وسطحي.

بعد مطالعتنا أدبيات المفكرين الاقتصاديين الإيرانيين في العقدين الأخيرين، ونظراً للتقسيمات المعمول بها في كتب تاريخ العقائد الاقتصادية، رصدنا سبعة مواضيع أساسية تشكل الإطار للخطوط العريضة للنظام الاقتصادي، وأجرينا دراسة لثلاثة اتجاهات أساسية. ومن الواضح أن المقولات السبعة لا تقتصر على قضايا الفكر الاقتصادي فقط، معلماً أن الاتجاهات الثلاثة المذكورة لا تنطوي على حدود جامعة لكل المفكرين في الاقتصاد الإيراني. كما تجب الإشارة إلى أن جانباً واسعاً من الاتجاهات التي تناولتها هذه الدراسة (وخاصة الاتجاهين الأولين) متأثر بالمدارس الاقتصادية لما بعد الحركة التنويرية التي شهدتها العالم الغربي. ولا يشكل تقديم مصادر الاتجاهات الداخلية أمراً صعباً، بل له من المزايا في مجال معرفة المجال التاريخي والنص الأصلي للمدارس الاقتصادية الغربية (وليس تقديم النماذج الذوقية). على أن هذا المجال لا يكفي للخوض في هذا الموضوع، ولذلك نكتفي بتقديم إشارة إجمالية حوله. فالقضية الأتفة الذكر لم تشكل في الفكر الإيراني في القرن الأخير ظاهرة

* باحث وكاتب إيراني.

غربية في الحقل الاقتصادي والعلوم الإجتماعية، وليست غير قابلة للإفادة. لكن المقولات الأساسية التي حظيت بالإهتمام في الفكر الاقتصادي هي عبارة عن :

ـ حرية الاقتصاد ونظام التنافس؛

ـ دور الحكومة في الاقتصاد وحدود حضورها؛

ـ تفسير العدالة التوزيعية (نظرية الرفاه وأولويات التنمية أو العدالة)؛

ـ طبيعة ومقتضيات العملة (السياسة النقدية ووسائلها)؛

ـ علاقة الأخلاق والثقافة بالإنسان والانتظام الاقتصادي؛

ـ طريقة علم الاقتصاد وافتراضاته؛

ـ مستلزمات نظرية التنمية الاقتصادية.

تستعرض هذه الدراسة وجهات نظر أبرز المختصين في الدراسات الاقتصادية، وتقدم نصوص نظرياتهم كمؤشر للدراسة في هذا الجانب. وعليه ينبغي على القارئ الكريم أن يأخذ الاختلافات في الرؤى داخل هذه الدراسة في الحسبان .

اقتصاد السوق الحرة

تعود سابقة هذا الإتجاه إلى المنحى الغالب في الفكر الاقتصادي بعد تبلور الاقتصاد الحديث الذي يعرف في تاريخ الفكر الاقتصادي بالإتجاهات الكلاسيكية والكلاسيكية الحديث التي تولت الدعم النظري للنظام الرأسمالي في تاريخ الاقتصاد السياسي. وقد تأثر المتحدثون المعروفون في الاقتصاد الحديث والأساس النظري لعلم الاقتصاد وفروعه ونظرياته بشكل كامل بفروض وسبل وأهداف الإتجاه الكلاسيكي الحديث. ويؤمن الأساس المحوري للإتجاه المذكور بأفضلية النظام الحر والتنافس الاقتصادي وإنطة أقل ما يمكن من دور بالحكومة في السياسة الداخلية والتجارة الخارجية. ورغم تعرض الاقتصاد الحديث في بداية ظهور الماركسية وبعد الحرب العالمية الثانية إلى إنتقادات حادة، فإنه كان يحمل تجارب الازمتين في الثلاثينات، ولكن بعد القيام بسلسلة عمليات إعادة نظر والإفادة من الأجواء التي سادت بعد انهيار المعسكر الشرقي، فإنه يعتبر اليوم المثال المطروح في علم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

أما بخصوص سيطرة الرؤية الأنفة الذكر في إيران، فإن هذا التيار، بما يحمله من رؤية حديثة حيال المؤسسات والوسائل الاقتصادية والمنحى الصناعي، يتميز عن الطيف التقليدي والتجاري من رواد السوق الحرة. وبعد نحو عقد من اختباره في نظام بهلوي (في الستينات)

وبعد مرحلة الحرب وبدء برامج التنمية، دخل هذا التيار بشكل فاعل في الساحة الاقتصادية الإيرانية على المستويات الجامعية ورسم السياسات. ومنذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تأثرت به إدارة البنك المركزي الإيراني. وفي عهد الشيخ هاشمي رفسنجاني، كانت إدارة وزارة الاقتصاد ومنظمة التخطيط تحت تأثير الإتجاه المذكور وتحت إدارة الرموز المعروفة والمنظرين لهذا التيار. إن المتابعة لهذا الإتجاه بسيطة جداً. فهو متأثر بشكل مباشر بنصوص الإتجاه الغالب في الاقتصاد الرأسمالي. ويعتبر الدكتور موسى غني نجاد عضو الهيئة العلمية لجامعة صناعة النفط من أقوى المنظرين لهذا الإتجاه في إيران. وهو لديه كذلك آراء ونظريات في حقول الفلسفة الاقتصادية والحقوقية. على أن أهم ما كتبه في هذا الجانب هو كتاب تجدد طلبتي وتوسعه معاصر در ایران معاصر، أي الدعوة إلى التجديد والتنمية المعاصرة في إيران، وكتاب آخر بعنوان آزادبخواهي نافرجام از منظر اقتصاد سياسي، أي النزعة التحريرية الفاشلة في الاقتصاد السياسي. إلى جانب المقالات التي كتبها في مجلة اطلاعات سياسي واقتصادي. كما يمثل الدكتور محمد طيبييان عضو الهيئة العلمية لكلية الاقتصاد بجامعة الشهيد بهشتي الوجه الآخر في هذه الدراسة. وهو ألف كتاب آزادبخواهي نافرجام بالتعاون مع الدكتور غني نجاد. وينظري كتاب اقتصاد كلان، أي الاقتصاد العام لطبيبييان على طابع تعليمي. كما نستطيع أن نذكر السيد مسعود نيلي، وذلك رغم عدم إمكانية مقارنة بالأساتذتين المذكورين لناعية اختصاصه، لكنه كان يتولى قبل عام ١٩٩٧ مسؤولية إدارة المؤسسة العليا للبحوث والتخطيط (التابعة لمنظمة الإدارة) وكان مؤثراً إلى حد ما في صياغة الخطط التنموية الثلاثة الماضية، وقد نشرت له مقالات حول دلغز غياب التنمية (معماي توسعه نيافتكي) وعدد من المقابلات الصحافية في هذا الحقل. ويمكن أن نعتبر أن طيفاً واسعاً من أساتذة الجامعات ومدراء الاقتصاد من دعاة اقتصاد السوق الحرة. وهناك كثير من المقابلات والنصوص المتوافرة في هذا الحقل. والآن نستعرض رؤى هذا الإتجاه في المجالات المذكورة.

لعلنا نستطيع أن نعتبر أن أهم أمر مهيم على باقي زوايا هذا الفكر هو موضوع حرية الفرد في الملكية والإنتاج والاستهلاك. بعبارة أخرى، الإهتمام بالفرد والكون والمعرفة. ويقول الدكتور غني نجاد الذي يدافع بقوة عن هذا الأساس الفكري في كتابه «إن الفارق بين رؤية ومنحى الإنسان الحديث يعود بالدرجة الأولى إلى مفهوم الإنسان نفسه. فالفكر الحديث بات يؤكد اليوم على المفاهيم التي كانت لدى القدماء ضعيفة جداً، كالفرد باعتباره قيمة رفيعة وقائماً بذاته وفاعلاً في المعرفة ومرجعاً لإبداء الرأي ومصدراً للانتخاب والترجيح والمطلوبية في الحياة الاجتماعية. وعليه يؤمن الفكر السياسي الحديث بالقيم الفردية كحق الحياة والحرية والملكية الفردية. ويتبلور علم الاقتصاد بعد بلورة مفهوم الفرد

والحقوق الفردية. ويستلزم تحقيق القيم الحديثة (إصالة حقوق الإنسان) حرية الانتخاب الفردي والتبادل الحر للتنافس في كل المستويات الاجتماعية التي تشكل في الواقع أسس الفكر الاقتصادي الحديث^(١). بتعبير آخر «يشكل حق الملكية شرطاً لتحقيق حق الحياة، بمعنى أن الحرية لا تعني شيئاً من دون تمتع بالملكية الفردية وغياب واجب الإرادة والانتخاب الحر. لكن التأكيد على الملكية الفردية ينطوي كذلك على جانب اقتصادي مهم جداً اكتشفه المفكرون في العهد الحديث. فالملكية الفردية والتبادل الحر في الحقوق الملكية (التجارة الحرة) من شأنها أن تؤدي إلى زيادة الثروة والرضا في المجتمع، في حين أن عدم وضوح حقوق الملكية الفردية وتقييد التجارة لا يؤديان إلى نتيجة سوى الفقر... فلإجابة على سؤال يتعلق بكيفية تنظيم الاقتصاد في المجتمع في حال عدم إمكانية تطبيق نظام الخيرات والمبررات وفشل نظام التخطيط المركزي، نقول إنه إذا ما سُمح لكل فرد ولكل منتج التوجه في نشاطه نحو مصالحه الشخصية وأن يعمل في إطار حقوقي عام، فيعني ذلك توجهه نحو تحقيق مصالح المجتمع. فهذا التبادل الحر للأفراد الذي يبلور المجتمع البشري وإدائه بما يفوق ما يتبادر إلى أذهان الأفراد فرداً فرداً... وعلى عكس فهم المراقبين غير المحترفين، فإن الانتظام والدقة والفاعلية في الاقتصادات المتطورة تعود إلى عدم وجود تخطيط مركزي وإنطاة الأداء الاقتصادي بالآليات الذاتية للعمل والتنافسية^(٢). إن النقطة الأهم التي يؤكد عليها غني نجاد، ويعتبر قبولها من الخطوط الرئيسية للفصل بين اتجاهات الفكر الاقتصادي، تتمثل في تلازم المصالح الشخصية مع المصالح الاجتماعية. وهو يقول في هذا الجانب «لا تعني هذه الرؤية ترك المصالح الجماعية وخسران الإنسجام الاجتماعي، بل هو تأكيد على الطريق الوحيدة التي تضمن المنافع والمصالح للمجتمع. وهي طريق قبول وتأييد وتقوية الحقوق الفردية للأفراد وليس سوى ذلك»^(٣).

يعتبر غني نجاد أن أساس كل مرجع أيديولوجي لتحديد المصالح الاقتصادية، حتى ولو كان ناتجاً من ديموقراطية الصغوة، سيكون غير فاعل ويؤدي إلى حالات من الإستبداد. كما يعتبر أن التنسيق بين المصالح والتوجه الفردي الحر باعتباره مركزاً للفكر الاقتصادي الحديث يهيمن على نمط الفكر السياسي والاجتماعي الجديد، وأن التنافس السياسي والعلمي والحرية الثقافية هي من ثمار ذلك^(٤).

يشير الدكتور نبلي إلى أن الرؤية الاقتصادية الأكثر نجاعة، والتي يمكن الدفاع عنها، هي الرؤية الموجودة في إطار السوق الحرة. ويضيف أن وجود التنافس في الاقتصاد يمنح التكس غير العادل للثروة في المجتمع، علماً أن تكس الثروة بسبب الإبداعات والتجديد يؤدي إلى زيادة الفاعلية والفاكدة^(٥). على أن من الواضح أن نتيجة هذا النمط من الفكر في مجال وضع السياسات الاقتصادية هي تحرير الأسعار وإلغاء تدخل الحكومة في آليات السوق

وعدم تقييد التنافس وتعزيز الخصخصة وإزالة التعزيزات الداخلية والدعوة إلى الدعم الخارجي^(٦). ويؤكد السيد نيلي، «أن إدارة الاقتصاد لا يمكن أن يكون لها موقف متأرجح بين حالتين، فنبغي علينا إما قبول فكرة آلية السوق ومنطق التنافس الحر وإما تقبل الاقتصاد الحكومي الذي يعني عدم إمكانية تحقيق التنمية الاقتصادية والرفاه العام»^(٧). كما يقول الدكتور طيبيان بهذا الخصوص «ينبغي الانتباه إلى أن ظروف الاقتصاد الحكومي والمسيطر عليه إدارياً يمهّد المجال أمام النفعية والفساد الاقتصادي على صعيد واسع، فمن أجل مواجهة هذه الظروف، سيكون العلاج الأفضل هو التصدي الدؤوب للظروف المؤدية إلى النفعية والاقتصاد الحكومي». ويرى أن أهم خطوة لإصلاح النظام الاقتصادي تتمثل في ابتعاد المؤسسات الحكومية عن النشاطات الاقتصادية وإنشطة هذه الفعاليات بالقطاع الخاص^(٨). ويضيف الدكتور طيبيان المؤيد لإنهاء سياسة الخصخصة وتحرير الأسعار في الاقتصاد الإيراني «أن مثال الخصخصة هو القيام بنقل الموارد الحكومية إلى القطاع الخاص وتعزيز القطاع الخاص من خلال آلية السوق التنافسية. وينبغي على الحكومة السماح لتعامل الشعب ومشاركته في السوق التنافسية. ويؤكد مثال الخصخصة على ضرورة احترام الملكية الفردية، فلو استطاع البعض اكتساب الثروة طبقاً للقوانين، فإنه يكون مالاً لهذه الثروة. ويعود سبب التأكيد على احترام الملكية الشخصية إلى أن عدم احترام الملكية للأفراد سيؤدي إلى قيام أولئك الأفراد بنقل أموالهم إلى الخارج... إضافة إلى موضوع الملكية الفردية، يستلزم نموذج الخصخصة في أجواء الاقتصاد التنافسي وآلية السوق عدم سماح النظام الحكومي للمسؤولين بممارسة النشاط الاقتصادي. إذ لا يمكن الإيمان بالسوق التنافسية من جانب، ووجود قطاع حكومي كبير من جانب آخر. لذا، ينبغي على القطاع الحكومي أن يتبنى سلامة العلاقات الاقتصادية والسوق»^(٩).

لا يعتبر طيبيان أن الحرية في السوق من أهم عناصر التنمية الاقتصادية فحسب، وإنما لا يؤمن بتلك الحاجة للمؤسسة المكاملة لحالات الفراغ الطارئة في السوق، ويرى ضرورة وجود الحد الأدنى جداً لأداء الحكومة في هذا الجانب. كما يعتبر أن الجمع بين نظام السوق الحرة والتخطيط واعتماد الاقتصاد المختلط أمر غير ممكن وفاشل، ويقول في هذا الصدد «نعتقد أن أحد عناصر آلية الاقتصاد هو بلوغ الحقوق والحريات للشعب. وعندما لا يشكل هذا الأمر قاعدة للاقتصاد، سيواجه النظام الفشل والهزيمة»^(١٠). كما يؤمن هذا الإتجاه في حقل التجارة الخارجية بأساس التنافس والتوجه الحر، ويدافع على الصعيد الدولي عن التنسيق بين المصالح. فعلى أية حال تعتبر تنمية التجارة العالمية مكسباً في خدمة البلدان الصناعية الكبرى وللمصالح البلدان النامية، ويعني عدم وجود تضاد في المصالح. ويشير الواقع إلى أنه كلما توسعت التجارة العالمية، تزايدت فرص العمل ومستوى موارد بلدان العالم الثالث. وعليه تكون

العضوية في منظمة التجارة العالمية لصالح بلدان العالم الثالث^(١١). ويقول الدكتور غني نجاد في مكان آخر من كتابه وتشير التجربة في البلدان النامية إلى أن العلاقات الواسعة على الصعيد الدولي هي لصالح الجميع. إن الفلسفة الوجودية لمنظمة التجارة العالمية هي إزالة كل الموانع الموجودة أمام التبادل التجاري في العالم، لأن التبادل التجاري يخدم دائماً الجانبين، ويعمل على تقوية العلاقات السياسية والسلام بين بلدان العالم. ويضيف غني نجاد برؤية أكثر تعمقاً وإن الأمر الذي يصبح عالمياً في هذه التجارة ليس الاقتصاد وحده، بل ستتخذ القيم كذلك طابعاً عالمياً. إذ إن قيم تحرير الاقتصاد والانتخاب وعدم وضع القيود إلى جانب الحرية الفردية والحرية السياسية وحرية التعبير والتأليف تشكل وجهان لعملة واحدة... فما دامت مجموعة قيمنا المثالية لاتتماشى مع النظام العالمي والاقتصاد الحديث، فمن الممكن تقبل العولة كواقع^(١٢).

من ناحية أخرى، يعتبر الدكتور نبلي أن إنتهاج أية سياسة لا تجيز حرية التجارة والإفتاح التجاري وتقبل النظام العالمي أمر مكلف وغير فاعل، ويرى ضرورة تكيف أنفسنا مع العملية العالمية للاقتصاد^(١٣). وهو يرفض الرؤية القاطلة بأن السياسات العالمية والشركات الأجنبية تؤدي إلى المزيد من نهب البلدان النامية وإلى التعبئة التنموية، ويطلب بصراحة بالاندماج الفاعل مع تقسيم العمل الدولي^(١٤)، ويذكر تجربة البلدان التي بلغت نمواً كبيراً من خلال إنتهاج هذه السياسة، كبلدان جنوب شرق آسيا.

إن مشاركة الحكومة في الاقتصاد وكيفية هذه المشاركة ذات صلة وثيقة بفكرة الحرية والتنافس والتخطيط. فقد أدت إعادة النظر في النظام الرأسمالي بعد الإنتقادات النظرية والأزمات التي شهدتها القرن العشرون إلى عدم وجود مجال لطرح الرؤى المتطرفة بشأن تدخل الحكومة في الاقتصاد. لكن الخلاف يدور حول مبدأ عدم تدخل الحكومة واكتفائها بالمراقبة والدفاع عن آلية السوق الحرة أو ضرورة مشاركة الحكومة، إضافة إلى آلية التنافس التي سنتحدث عنها أكثر في دراسة الإتجاه الثاني. ويقول الدكتور غني نجاد في كتاب آزاديخواهي نافرجام (نزعة التوجه التحرري الفاشل) «إن الواجب الأساسي للحكومة في المجتمع المتطور هو حث الشعب على احترام القانون ومنع التعدي على حقوق الأفراد وحررياتهم. إذ إن دور الحكومة في اللعبة الجماعية للأفراد في أفضل حالاتها هو القيام بدور الحكم المصايد وعدم التدخل في تعيين أهداف اللاعبين. ويعني ذلك إنفصال الحكومة عن الإنتظام الآلي للعبة الجماعية للأفراد كأساس للفصل بين المجتمع المدني والحكومة في الفكر الحديث... ففي المجتمع الحديث يمكن أن يكون للمصلحة العامة معنى واحد هو عبارة عن إيجاد الظروف التي يستطيع فيها الأفراد متابعة أهدافهم الشخصية القابلة للتدبير اجتماعياً من دون التعدي على حقوق وحرية الآخرين. على أن هذه الظروف تتحقق عندما ينتهج الأفراد

القواعد الكلية والشمولية العامة، ويعني ذلك، رغم كثرة الأهداف والأنواع بخصوص اتخاذ السبل الوسائل المناسبة، أن تكون لهم وحدة في الوجود. فهذه الوضعية تمثل حكومة القانون، الأمر الذي يعني قواعد السلوك العام التي تقتدر إلى الهدف الخاص في العلاقات الاجتماعية للأفراد. فهذا هو الأساس لواجب الحكومة... ففي المجتمعات القائمة على الأيديولوجية الخاصة ذات الاتجاه الجماعي، لا تدعي الحكومة تقوية القيم التقليدية ووحدة الأهداف القبلية فحسب، وإنما تتولى أيضاً الكفاح الداعي إلى الإستقلال والمناهض للإمبريالية وإرساء العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وفي النتيجة تتحول الحكومة عملياً إلى الحاكم المطلق الذي يفعل ما يشاء ليس في السلطة السياسية فحسب، وإنما في أداء القوة الاقتصادية أيضاً^(٩٥).

في ما يتعلق بإناطة الشؤون الاقتصادية بالإرادة الشخصية للأفراد، يعتمد هذا الاتجاه على دليلين اقتصاديين تقليديين هإننا نعلم على سبيلين رئيسيين عندما نقول إن زيادة تدخل الحكومة في الحقل الاقتصادي يؤدي إلى خفض القدرات الاقتصادية الموجودة في المجتمع وفعالية الأفراد في هذا الحقل: الأول هو أن فرض نظام الأوامر على التبادل الحر يؤدي إلى إحلال اللامبالاة، وحتى التنافس السلبي محل دافع التقدم والتنافس... أما الثاني فهو سيادة فقر المعلومات المشل للعمل الذي يوجده إنتظام الأوامر على الحقل الخاص. إذ قد يستطيع المخطط تقدير حجم المنتجات الاستهلاكية التي يحتاجها الناس، ولكنه لا يستطيع تقدير النفقات الإنتاجية لهذه المنتجات بشكل عقلاني. وقد كان المسؤولون الاقتصاديون في الإتحاد السوفياتي السابق قد اكتشفوا أن فقدان السوق للوسائل الإنتاجية والبضائع الرأسمالية هو السبب في عدم فعالية الوحدات الإنتاجية والردود المناسب لهذه الوحدات^(٩٦). ويرى كل من طبيبيان وغني نجاد في النهاية وبأن أي تقييد وتدخل من جانب الحكومة في حقل التبادل الحر الفردي من دون أي عذر وحجة لا ينطوي على نتيجة إلا على ضياع الكرامة الإنسانية وعدم الفاعلية الاقتصادية والعجز الاقتصادي^(٩٧).

إن ما توضح كان يشكل الأساس للفكر والنمط المطلوبين للاقتصاديين في السوق الحرة. إذ عندما يتولى هؤلاء المفكرون وضع السياسات والإدارة الاقتصادية، فإنهم يتحدثون عن خدمة آلية التنافس. ويكتب كل من طبيبيان وغني نجاد في هذا الجانب إن جانباً صغيراً من المصلحة الجماعية لا يتحقق عبر متابعة المنفعة الفردية. وتلاحظ هنا الحاجة إلى تنظيم الأسواق التنافسية، وكذلك الإجراءات التكميلية لإيجاد النوافع في المجالات التي لا تستطيع الأسواق القيام بها. فالإهتمام بتنظيم الأسواق في البلدان المتقدمة يعتبر من أهم العوامل. طبعاً، ينبغي أن يكون تنظيم الأسواق هدفاً خاصاً، أي أنه يجب العمل لإيجاد التنافس الذي يؤدي إلى إزالة الإحتكار، وكذلك العمل لإيجاد الشفافية في المعلومات وتقبل المسؤولية من جانب البائع حيال

ضمان التزاماته تجاه المستهلك لتلك البضاعة وتحقيق الأمن والقانون اللذين يشكلان أهم البضائع العامة^(١٨). ويعد طبيبيان أن أهم مجالات فشل السوق تعود إلى مواضيع تتعلق بالحفاظ على البيئة والإنتاج وتخصيص البضائع العامة (البنى التحتية والخدمات الصحية والخدمات الدفاعية وخدمات الشرطة والخدمات القضائية) ومنع المخاطر الأخلاقية (إخفاء المعلومات وغيرها) والعدالة الاجتماعية والسياسات النقدية والمالية (الإدارة العامة). ويبدو أن المجالين الأخيرين اللذين هما من واجبات وصلاحيات الحكومة يشكلان تراجعاً واضحاً عن وجهات نظر هذا الاتجاه المفصح عنها.

ثمة وجهات نظر لعدد آخر من الخبراء في ما يتعلق باقتصاد السوق الحرة تشبه ما تقدم ذكره. على أن الفارق يقتصر على التعبير والعبارات المستخدمة. فيرى الدكتور نيلى أن خفض تدخل الحكومة هو نقطة البداية في إصلاح السياسات الاقتصادية، ويعتبر أن ملكية قطاعات واسعة من اقتصاد البلاد في البنى التحتية والصناعة للحكومة يمثل عاملاً رادعاً أمام إيجاد فائض في الموارد^(١٩). ويقول الدكتور طبيبيان في هذا الصدد «صحيح أن هناك حالات تتسم بعدم الفاعلية أو حتى بفشل السوق، لكن السبيل لحل هذه المشاكل يجب البحث عنه في إطار قواعد اقتصاد السوق نفسها. إن ما يؤسف له هو أن هناك مجموعة إما تفتقر إلى العلم وإما لديها كثير من المصالح الاقتصادية. وعندما يتم تنظيم القوانين المناهضة للاحتكار والسماح بدخول البضائع الأجنبية المشابهة، يمكن تذليل كثير من العقبات، على أنه تبقى قلة من القضايا، كإنتاج البضائع العامة وبناء السدود وشق الطرق وغيرها حيث تتدخل الحكومة بشكل محدود في تنفيذها. إلا أن هذا التدخل يجب أن لا يكون مصحوباً بالبيات الدعم الحكومي المالي الذي لا يؤدي إلا إلى إهدار الموارد الوطنية^(٢٠). ويقول في جانب آخر: «إننا لا ننفي تدخل الحكومة بشكل مطلق. إلا أننا ننصح بإحلال أرباح الإنتاج محل أرباح النفعية والإحتكارية. إن السياسات العامة للحكومة من شأنها أن تبرز على شكل حالات من التدخل الإيجابي. لكن هذا التدخل يجب أن لا يؤدي إلى إيجاد حالة من الفوضى والإنفعالية، بل يجب التمهيد وإتاحة المجال لجني الأرباح من الإنتاج فقط. إن إضفاء الشفافية على المعلومات يمثل جانباً آخر من الحضور الإيجابي للحكومة في الحقل الاقتصادي^(٢١). وقد واجهت هذه الرؤية شواهد للنقض المتكرر في مجال النجاح الاقتصادي في ضوء الرسالة التنصوية للحكومة والتخطيط العقلاني، كما واجهت من جانب آخر شواهد في تجربة التحرير الاقتصادي. ومع ذلك يرى المفكرون أن نظام اقتصاد السوق لا يشكل الحل المثالي، وينطوي على إشكاليات، رغم أنه قد عمل بشكل أفضل من أي نظام بديل^(٢٢).

نظراً للمواضيع المذكورة من جانب الخبراء في هذا الجانب، فإن أهم مطالبهم في مجال التنمية الاقتصادية هو إيصال الحكومة إلى مستوى واجباتها الأساسية وإزالة العقبات أمام

السوق الحرة. ورغم إشارة الدكتور نيلي في سلسلة مقالاته التي نشرتها صحيفة همشهري، إلى ضرورة توطين بعض السبل والوسائل للتنمية الغربية في إيران وتعديلها بما يتناسب مع هيكلتنا، فإن هذه التغييرات ليست أساسية بنسبة عالية، وهي المفترضات للقوانين العامة من دون تحديد هدف خاص، وهو ما جعل غني نجاد يسميها بشمولية قواعد اللعبة الاقتصادية^(٢٣). ويقول في هذا الجانب إن أي حكم يتم إصداره لا يخلو من قيمة الحكم، خاصة في حقل العلوم الاجتماعية. لكن المفكرين في هذا الاتجاه يؤكدون على فاعلية العلم الجديد ويقولون قيمة آراء علم المعرفة والسبل المتبعة في العلوم الحديثة.

يقول غني نجاد وطبيبان في كتابهما إن البحث العلمي هو وجود بعض القيم غير القابلة للإثبات من تلقاء نفسها، ولكن يوجد بعض المؤسسات التي تقيم تعاملاً أو نظاماً اجتماعياً. وإن معرفة هذا النظام وتوزيعه يُسمى علماء. وجاء في جانب آخر من هذا الكتاب وإن علم الاقتصاد هو حصيلة نمط من التعتل الجديد والخاص الذي لا يمكنه أن يحتل مكانة في النظام العقلي للفكر التقليدي. ففي النمط الجديد لا تشكل البداية الأوامر والقيم الأخلاقية، بل تنطوي على الواقع نفسه. فالعلوم الاجتماعية الحديثة قد أوجدت في الإنسان عبر التفكير بالشكل الذي هو موجود في النظام القيمي وقواعد السلوك، وفي تعايش القيم مع هذه الواقعيات. ويرمي علم الاقتصاد إلى توضيح وتجزئة وتحليل الأمور الواقعية المرتبطة بالنظام الاجتماعي الخاص، والذي أوجد المجتمع الحديث في ضوء قواعد السلوك الخاص. لذلك يمكن القول بأن إصلاح وتغيير هذا العلم لتطبيقه مع القيم التقليدية يشكل حركة معكوسة. فالعلم يعني التوضيح النظري لما هو موجود. إن هذا التصور القائل بإمكانية تحقيق القيم التقليدية بشكلها الأولي كهدف اجتماعي وسياسي من خلال السيطرة على الأدوات النظرية لعلم الاقتصاد والهيمنة على الوسائل النظرية لعلم الاقتصاد لا يتجاوز أكثر من كونه، وهماً، وإن السلوك الاجتماعي يأخذ إنظاماً معيناً وقابلاً للتوقع من خلال الاعتماد على السلوك القائم على النفع الاجتماعي فقط. في الواقع، إن مضمون علم الاقتصاد هو توضيح كيفية ظهور هذا الإنظام وهيكلته وأدائه. واعتماداً على أساس قواعد علم الأساليب، فإن كل جهد يهدف إلى اعتماد التعاليم الأخلاقية لسلوك الإنسان لإصلاح علم الاقتصاد هو ناف لعلم الاقتصاد من جذوره^(٢٤). هكذا، يقر غني نجاد من خلال تقبله لأسس الاقتصاد الليتيني بأن قواعده غير قابلة للتطبيق في كل المجتمعات، لكنه يريد تغيير النظام القيمي للمجتمع في منحى تلك الواقعيات وقواعد السلوك الحديث. وهو، رغم كونه على خلاف الداعين إلى القيادة الفنية أو التكنوقراطيين، لا يؤمن بإمكانية تحديث الاقتصاد من خلال تحديث الوسائل والمؤسسات الموجودة في المجتمع واستمرار السيطرة والهندسة الاجتماعية^(٢٥)، بل يعتبر أن الأساس في هذا الجانب هو التحول السلوكي والثقافي في المجتمع، على أن الترجيح القيمي الخاص به

يتمثل في التنسيق بين ثقافة البلدان النامية مع النظام القيمي الذي يمثل السلوك الحديث. ويعني ذلك نوعاً من الأصالة الحديث إن جعل الاقتصاد وسيلة يؤدي كذلك إلى القضاء على الاقتصاد والنظام الاجتماعي والسياسي الذي يعتمد عليه. لكن جعل الاقتصاد هدفاً لا يؤدي إلى نتائج اقتصادية مرضية فحسب، وإنما يتحقق في الإنتظام الجديد كثير من الأهداف الأخلاقية والاجتماعية المهمة، كالحرية الفردية والسلام والإستقرار في الحياة السياسية^(٢٦).

يقول فرانك نايت «إن المعيار الوحيد للحقيقة هو الإتفاق، إذ لا وجود لعملية المعرفة واكتشاف الحقائق بشكل معين، بل إنها علاقة متبادلة ومعقدة بين فاعل المعرفة وموضوع المعرفة، ويزيد الذهن من خلالها تعايشه مع عالم الخارج ويزيد من هيمنته عليه. فالذهن يخلق مفاهيم وفرضيات جديدة في اتجاه فاعل وفي التعامل مع الوقائع الخارجية، ونظراً لعدم تصور حقيقة ثابتة ومنطقية في الأفاق النظرية للذهن، فإن عملية المعرفة غير متناهية ومصحوبة بالمشاركة والمنافسة العملية، وهذا هو سر حصول التقدم المدهش في العلوم الحديثة... فهذه الرؤية الفردية هي نفي لوجود الواقع الخارجي للمفاهيم الكلية، كنوع البشر او المجتمعات الإنسانية. فالإسمانية Nominalism تشكل الأساس الفلسفي للفردية والحدائق القائمة عليها». ويعتمد لاك على هذا النمط في إنتقاده للقرون الوسطى بوجود واقعي لمجتمعات وأنظمة دينية وسياسية مستقلة عن إرادة أعضائها، وي طرح نظرية العقد الاجتماعي على أساس الإرادة الفردية المختارة. وهو يختار مفاهيم جديدة من المجتمع، بمعنى التجمع الطوعي للأفراد العقلانيين، وينتقد تصور وجود كائن جماعي يشكل الأفراد اعضاءه^(٢٧)، وعليه يلاحظ أن المفكرين الإصليين لهذا الإتجاه وأولئك الذين تعرفوا على المدنية بشكل صحيح وعميق قد وضعوا مجموعة منسجمة من العلم والنظام السياسي في جدول أعمالهم.

إن الأثر المباشر لرؤية هذا الإتجاه إلى علم الاقتصاد الحديث هو الإصرار على الإدارة العلمية وعلى مستوي الخبرة، والإستخدام الواسع للسبل الميكانيكية والرياضيات (أزاء التحليلات العضوية والهيكلية والتاريخية) والإتجاه الكمي في الاقتصاد. وإن مراجعة نوعية الإستناد والمواضيع المنشورة عن هذا الإتجاه، وحتى التوصيات الاقتصادية المعتمدة على المتغيرات الإسمية (العملة وسعر العملة الصعبة) تدفع في هذا الإتجاه. فعلى هذا الأساس لا يؤمن هذا الإتجاه، بناء على تصريح الناطقين باسمه، من الناحية العلمية بالاقتصاد الإسلامي أو التنمية الإسلامية، ويعتبرون هذا الأمر غير معقول ويشبه الحديث عن ضرورة وجود فيزياء اسلامية. على أن الأمر المقبول هو هاجس القيم الإسلامية وجعل الأهداف الإسلامية متناسبة مع وضع الحياة الحديثة^(٢٨).

إن الفتور في النظر إلى الإتجاه الجماعي وإزالة كل القيود امام حرية النفع الشخصي

يشكلان مدخلاً مناسباً لمعرفة رؤية اصحاب هذا الإتجاه حيال العدالة الإجتماعية وتوزيع الموارد. فالدكتور غني نجاد يذكر التغيير الطارئ على معنى العدالة التوزيعية في الاقتصاد الحديث، ويقول إن مفهوم العدالة التوزيعية كان ينطوي في ذاته على أن لكل واحد حسب مرتبته الطبيعية. ومن الواضح في مثل هذا النمط من الفكر تراكم الثروة على شكل تجاوز على ناموس الطبيعة وخفض حصة الآخرين من هذه الموارد. لكن الفكر الحديث يرى أن تصور الإنتاجية الموجودة في الإنسان يؤدي إلى نتيجة مفادها أن الثروة ليس لها قيود وحدود طبيعية، بل إنها رهن بمدى تقدم العمل والصناعة لدى الإنسان. إذ إن حجم الثروة لم يقدم مسبقاً كي نستطيع الحديث بشأن توزيعها. وعليه، يصبح مبدأ العدالة التوزيعية أن لكل واحد بمقدار عمله، وأن تكانثر الثروة لا يتناقض مع العدالة، لأن الفرد الواحد ينتج حصته، وأن زيادة حصة أي فرد لا تؤدي إلى خفض حصة الآخر، وبذلك يتخذ العدل سمة فردية تماماً^(٣٩). وهو يقول في هذا الجانب إن إنتشار تلك الرؤية الفردية قد جعلت المفكرين الغربيين يضعون علامة استفهام أمام أساس الوصف العادل للوضعيات الإجتماعية والأنظمة غير المؤسسية. إذ إنه لا تصدق أية ارادة فردية أو منظمة تحمل اهدافاً خاصة وأيديولوجية للمجتمع. وهو يرى أن أية خطوة نحو تنفيذ العدالة الإجتماعية (يعني من خلال التوزيع في الوضع النهائي) تشكل خطوة إلى الوراء في مجال الحريات الفردية. ويقول في كتاباته إن منطق العدالة الإجتماعية يتناقض مع الأداء المحايد لآلية السوق التنافسية أو الاقتصاد الحر، لأن هذا النظام يمثل نوعاً من الإنتظام الذاتي وغير المؤسسي، وإن نتائج تقسيم المنافع ليس حصيلية تخطيط وقصد مسبق لأفراد محددين، وهو غير معلوم أساساً. فالنظام الاقتصادي للسوق يستلزم احترام بعض قواعد السلوك العام. فالعدالة هنا ترتبط بطريقة أداء المشاركين والإرادات الفردية في التنافس الاقتصادي وحياد الحكم (الحكومة) المشرفة على قواعد اللعبة. فإذا لم يحصل خروج عن القواعد، فلا يمكن إصدار الرأي حول نتيجة أداء السوق من زاوية العدالة. لأن كيفية توزيع الموارد والثروة الناتجة عن نظام السوق قد تبدل للبعض مزعجة جداً، وتعني وجود خاسرين في السوق قد يتمتعون بلباقة أكثر من الرابحين فيها. لكن لا يمكن اعتبار هذا الوضع غير عادل^(٤٠). طبعاً إن رؤية الدكتور غني نجاد الذي حافظ على أصالة رأس ماليته أكثر من الآخرين لا تحظى بقبول بقية المفكرين في هذا الإتجاه بنسبة مائة بالمائة. لكن طريق الحل الرئيسي لهذا الطيف للعدالة هو إنتاج المزيد من الثروة وزيادة حصة كل فرد من عكسة الاقتصاد، والتي تتضمن تارة ضغوطاً شديدة على بعض الطبقات في مواردها^(٤١). لكن هيمنة الرؤية ذات المحور الإنتاجي والمحور التنموي (في مقابل الرؤية التوزيعية والداعية إلى العدالة) تعتبر في هذا الطيف ضمن النقاط المشتركة. فرغم أن سياسات الضمان الإجتماعي للعاجزين جسدياً وعقلياً والأسر اليتيمة وغيرها تشكل قضية أخرى تحظى بالتوصية، حتى في إطار وجهات نظر غني نجاد واسلافه. فإن الحكومة غير ملزمة بالحفاظ

على النسب الخاصة من الموارد العليا والسفلى الا في حال تحول الاختلاف الطبقي إلى معضلة اجتماعية وثقافية وسياسية.

النقطة الأخيرة الجديرة بالذكر من رؤية هذا الإتجاه هي الصلة الوثيقة القائمة بين الحرية الاقتصادية والتنمية السياسية، والتي يتفق عليها كل اصحاب هذا الاتجاه. إذ يرى طبيبيان بكل ثقة أن من المستحيل أن تتمكن الحكومة الإستبدادية والديكتاتورية من الإستمرار في الحكم إلى جانب الاقتصاد الحر، ذلك أن مثل هذه الحكومة إما تتعرض إلى تغيير جوهري وإما يُطاح بها. فلو أراد الشعب أن يكون حراً في نشاطه الإنتاجي والتجاري، فينبغي أن يتمتع بحقوق سياسية وحريات فردية مضمونة^(٣٢).

ويرى الدكتور نبلي ضرورة منح الأولوية لتنمية المؤسسات المدنية السياسية في الظروف السائدة في يومنا هذا، ويعتبرها متقدمة على التحرير الاقتصادي، لكنه يعتبر أن القضيتين وجهان لعملة واحدة، كما يعتبر أن فكر الديمقراطية بما يتطابق مع الحريات الفردية قيمة مصيرية في الاقتصاد^(٣٣). اما الدكتور غني نجاد فيشير إلى الحرية السياسية ويعتبرها قابلة للنمو والإستمرار إلى جانب الحرية الاقتصادية واعتماداً على أسسها^(٣٤)، وبذلك يمكن أن نعتبر أن اتجاه اقتصاد السوق الحرة يمثل تراث قرنين من الفكر الاقتصادي الغربي.

اقتصاد التنمية المستقلة (المنحى النقدي)

تعود سابقة المنحى الفكري للتنموين المستقلين إلى المنحى الانتقادي لطيف من اصحاب الرأي والخبراء في حقل التنمية، والذين عرفوا في الستينات والسبعينات بانتقاداتهم الموجهة إلى السبل والسياسات المتبعة في التنمية الليبرالية والرأسمالية. وقد طرح هذا الطيف الذي عرف بشكل عام باسم الاشتراكيين الجدد مدارس مهمة، كالتبعية والتوجه الهيكلية والتوجه المؤسسي وغيرها في حقل العلوم الاجتماعية والاقتصادية، واعتبر أن وجود الضعف المحتوائي وعدم ملائمة السبل الأساسية مصدر لتعميق ظاهرة غياب التنمية في بلدان العالم الثالث. ويرى هؤلاء أن تنمية الفقر وغياب العدالة الاجتماعية وأزمة القيم والإنماء تعتبر أهم مكسب لاسلوب التنمية الغربية والتبعية. وكانت الثورة الإسلامية الإيرانية، التي كانت في جانب منها ظاهرة سياسية، تشكل عوناً وتأييداً للاتجاهات المعارضة لليبرالية الرأسمالية، وبذلك اهتم عدد من الخبراء الاقتصاديين الإيرانيين بشكل رسمي اكبر وأكثر تنظيماً في نشر وتفصيل فكر ذوي الإتجاه التنموي، الذين أشاروا إلى أن الإعترابات المحلية للمجتمع الإيراني والاسس القيمية الدينية في هذا الإتجاه قد دخلت بشكل قوي. ولعلنا نستطيع القول إن هذا الاتجاه قد أوجد فارقاً ملحوظاً مع ادبيات التنمية للأسلاف في الخارج. ففي مجال الاقتصاد السياسي بعد الثورة، كان من أنصار هذا الاتجاه من تولوا إدارة وزارة الاقتصاد ومنظمة

التخطيط الاقتصادي في عهدي المهندس موسوي ورئاسة السيد محمد خاتمي للجمهورية، وهم تأثروا إلى حد ما بفكر الاتجاه الاقتصادي التنموي المستقل. على أن التوجه المحتوائي لاتجاه التنمويين المستقلين في محتواه قد ظهر في شكل المنظومة المنافسة لتنمية الاتجاه الرأسمالي الفردي. لكن تجربة العقود الأخيرة للقرن العشرين، والتي كان يعقبها نوع من التعديل والتعاشي مع المدارس الراديكالية، أدت إلى ظهور اتجاه في موقع النظرية المكمل والإصلاحية، بعبارة أخرى لم يتم تعريفها في كونها متعارضة بشكل كامل مع نمط إنموذج التنمية للسوق الحرة، فضلاً عن أن الرأسمالية المعدلة بدورها لا تصر على إلغاء تدخل الحكومة في الاقتصاد.

يعتبر الدكتور ابراهيم رزاق عضو الهيئة العلمية في كلية الاقتصاد بجامعة طهران من المنظرين المعروفين في هذا الاتجاه. على أن أهم ما كتبه في هذا الجانب، والذي اعتمدناه كنص تحليلي في دراستنا هذه هو سلسلة مقالاته في نشرية اطلاعات سياسي بعنوان «الاقتصاد في أعوام ١٣٧٨-١٣٧٥». وهو ألف كتابه اقتصاد إيران استناداً إلى الرؤية نفسها، لكنه لا ينطوي على الصراحة الموجودة في سلسلة المقالات المذكورة. والشخصية البارزة الثانية في هذا الاتجاه هو الدكتور فرشاد مؤمني، عضو الهيئة العلمية في كلية الاقتصاد بجامعة العلامة طباطبائي، وأهم ما كتبه في هذا الجانب بحران در علم اقتصاد واقتصاد ایران (أزمة في علم الاقتصاد والاقتصاد الإيراني)، إضافة إلى المقالات التي نشرت له في نشرية عصرها والتي تشكل المصدر في دراستنا هذه. المفكر الثالث لاتجاه التنمويين المستقلين هو الدكتور حسين عظيمي الذي كان يتولى قبل وفاته إدارة مؤسسة البحوث في التخطيط والتنمية (التابعة لمنظمة الإدارة). على أن النص الأساسي الذي كان يعتمد عليه هو كتاب مدارهاي توسعه نيافتي در اقتصاد ایران (مدارات إنعدام التنمية في الاقتصاد الإيراني) وعدد من المقالات في صحيفة اطلاعات سياسي واقتصادي. وفي ما يلي نستعرض بعض وجهات النظر الأساسية المطروحة من جانب الخبراء في هذا الاتجاه.

إن أهم الجوانب الانتقادية لهذا الاتجاه هو نقد الافتراضات وسبل الاقتصاد الحديث وزعم الشمولية فيه، في حين أن الإعتماد القوي على كرسي الفكر والإدارة العلمية الحديثة يعتبر من نقاط القوة والوجوه الأساسية للاتجاه الرأسمالي الحر. ففي رؤية ذوي الاتجاه التنموي المستقلين «يكون الضعف العام في الفكر الاقتصادي الناجم عن اعتبار العلوم الاقتصادية والاجتماعية مساوية للعلوم الطبيعية». إذ إن مثل هذا الاستيعاب لا يؤدي إلى استخدام المكاسب العلمية للعلوم الطبيعية والقيام بدراسة وتحليل الظواهر الاقتصادية على أساس ذلك فحسب، وإنما إلى استخدام السبل والوسائل المناسبة مع العلوم المذكورة في الدراسات الاقتصادية.

إن الاستخراج الانتزاعي لأمودج عام للمسبل العلمية من السبل الخاصة وإعلان الزعم بشكل متكرر بأن الأمودج الحاصل هو أفضل أمودج للدراسة وينطوي على جانب علمي كذلك قد أدى إلى غض النظر عن عدم اكتشاف المجالات الواسعة من القضايا المستعارة من العلوم الطبيعية بسهولة وعدم حلها. إذ إن اثر إنتهاج هذا الأسلوب هو اعتبار أداة الرياضيات والإحصاء في علم الاقتصاد هدفاً. على أن وضع المفاهيم الاقتصادية والحقائق في الإطار الضيق لنماذج الرياضيات والإحصاء قد أدى إلى حرمان هذا العلم من كثير من المعارف ... فالسبل العلاجي الوحيد في هذا الجانب يتمثل في تنمية الفرضيات الاقتصادية المتطابقة مع علوم المنظمات والمؤسسات الاقتصادية وتاريخ الاقتصاد والهيكلية الصناعية^(٢٥). ويضيف الدكتور رزاق في هذا المجال إن الوجه الآخر من عدم كفاية العلم الاقتصادي المسيطر، سواء في إطار النظام الرأسمالي أو الإشتراكي، هو إبقاء العلم الاقتصادي في مستوى التنمية الاقتصادية وبعدها، وفي مستوى مكافحة للنقص الموجود في الموارد والتخصيص الأفضل لها، والتي أدت إلى جانب فصل علم الاقتصاد عن بقية العلوم الاجتماعية، إلى تشديد الأزمة الحالية في النظرية الاقتصادية والأداء الاقتصادي في العالم الثالث خاصة. وتعود أسباب الأزمة المذكورة إلى غياب المعرفة السياسية والاجتماعية والثقافية، وعدم الإهتمام بتاريخ غياب التنمية والتأكيد على العنصر الاقتصادي بشكله الإستيرادي ... إن منح الطابع العالمي لعلم الاقتصاد، مع التضاد الموجود فيه مع طبيعة العلاقات الاقتصادية والنتائج العملية لاستخدامه في مختلف البلدان، جاء بتأثير من العلاقات السياسية والثقافية المسيطرة على بلدان العالم الثالث، فإذا ما كانت القوانين في العلوم الطبيعية غير شمولية، فكيف يمكن إضفاء الطابع الشمولي العالمي على تشابه رسالة القطاع الخاص وأدائها في بريطانيا والمجتمعات الأخرى^(٢٦). ويستنتج الدكتور رزاق من الضعف الأساسي الموجود في علم الاقتصاد السائد بأن كثيراً من المعارف الشائعة للاقتصاد الرأسمالي إما تعاني من المشكلة الجامعية ولما من المشكلة الشمولية. إذ لا يمكن بشكل قطعي التوصية بأن أفضل أنواع الملكية تكون في الموارد الخاصة، وأن أفضل شكل لتحرك عوامل الإنتاج هي إدارة سلسلة المراتب، وأن أكثر النظم الوسيطة هي السوق، وأن أفضل الآليات الإدارية العامة هي إلغاء تدخل الحكومة، وأن أفضل السبل لتوسيع السوق هو إضفاء الطابع النقدي على النظام^(٢٧). من جانبه يقدم الدكتور مؤمني شواهد، ويزعم أن علم الاقتصاد يعاني من أزمة في المجتمعات غير النامية، وخاصة في إيران، لأن من أهم واجبات العلم هو أن يتمكن من تقديم تفسير يتطابق مع الواقع في حدوده الخاصة حول أسباب ظهور الوضع القائم، وأن يتيح إمكانية التمكن بالتطورات المقبلة، في حين تشير تجاربنا إلى عدم إمكانية الإكتفاء بالنظريات التي يتم طرحها في زمن وفي ظرف خاص للسلوك الاقتصادي أو القبول بمنحى منفرد في سببه ... فالعلم الذي يتم قبوله في المجتمع بشكل جانبياً مهماً من الرصيد الثقافي لذلك المجتمع، وهو يعين النظم الفكرية في

المجتمع ويترك أثره في قرارات القادة السياسيين. إن مصدر علم الاقتصاد قد انبثق من بلدان خاصة، وإن مصدر عناصر تفكيرنا والموجه لنا نحو اتخاذ القرارات السياسية كان قد أنتج في تلك البلدان وتم نقله إلينا بالآليات المستخدمة في نقل العلوم. وقد أتاح إبعاد التاريخ والفلسفة إمكانية إخفاء القيود الموجودة في نظريات علم الاقتصاد مع اعتبار الظروف الزمنية والمكانية الخاصة ومع تعيين الإتجاه والأهداف. لذا، إن عدم التفهم العميق لعلم الاقتصاد التقليدي واستخدامه في محله والخصائص التي يتمتع بها هذا الاقتصاد هي من أسباب حدوث الأزمات الاقتصادية في كثير من بلدان العالم. إذ إن معظم الذين عملوا على تقييم النظريات الاقتصادية من منطلق علم المعرفة لا يشكّون في تأثير المنظر بالظروف التاريخية والبيئية التي يعيشها. وعليه، فإن الجهود العلمية لا يمكن أن تكون محايدة وبعيدة عن التوجه القيمي. إذنا، إن القضية الأساسية للبلدان المستهلكة للسلع الفكرية التي ينتجها الآخرون في علم الاقتصاد هي ادراك ضرورة التصدي الفاعل والنقدي لها. على أن الأمر المؤسف هو أن معظم الناقلين لعلم الاقتصاد باتوا حريصين على تجنب تعرض الشروح الكلاسيكية إلى خدش غير علمي إلى حد باتوا يقدمون تعاليمهم وهم يؤيدون المنظرين لها واعتبار نظرياتهم ذات طابع شمولي عالمي ومحايد، في حين يعلم الجميع الفروق الموجودة بين النماذج. إن نموذجهم يعتبر المجتمع البشري كالمطبعة التي تعيش في تعادل فيزيائي دائم، وأن كل خلل يتعارض مع الآلية الذاتية للعمل غير مشهودة سيكون عابراً وجزئياً وينشر النفع الشخصي للمادي وينظر إلى مصالح المجتمع والتوزيع العادل نظرة هامشية»^(٣٨).

يشير الدكتور عظيمي بدوره إشارة قصيرة إلى السلبيات الموجودة في علم الاقتصاد الحديث، ويعتبر الأسلوب الذهني والثابت ناقصاً. وهو يقول: «إن مفهوم التنمية الاقتصادية هو مفهوم تاريخي وعيني ويجب عدم اعتباره نهجياً وأبدياً وشمولياً. لذلك يمكن إنتهاج سبيلين لمعرفة هذا المفهوم من الزاوية العلمية هما: أولاً سبيل المطالعة العينية لظاهرة عدم حصول التنمية، وثانياً طريقة المطالعة التاريخية»^(٣٩). ويقول الدكتور عظيمي في مجال آخر «هل تنطوي الحاجات في البلدان النامية على النوعية نفسها وكيفية تلبيتها فيؤكد الباحثون الإقتصاديون والاقصاديون أن الإطار النظري لإدراك الموضوع يختلف لدى الفريقين من المجتمعات. فالأفكار وأتمات التفكير والمفاهيم الثقافية والسبل السلوكية والرصيد العلمي والفني والوسائل وأجواء الرأسمالية والأنظمة الحكومية هي من الخصائص المختلفة للفهم النظري والعلم المرتبط بهذه المجتمعات ... فالواضيع العلمية للتنمية الاقتصادية قد تبلورت أساساً للإستجابة إلى الوضعية التي تعيشها هذه المجتمعات، وأوجد كثيراً من الشك في قدرات القوة غير المرشحة ونظام السوق فيها. إن البيئة العامة للفعالية الاقتصادية للمجتمعات النامية مقارنة مع الوضع السائد في البلدان الأوروبية تختلف من نواح عدة»^(٤٠). من الواضح

أن هناك فارقاً كبيراً بين هذا الإتجاه والإتجاه السابق الذي يجعل مبدأ علم الاقتصاد الحديث والكلاسيكي في الصدارة والإكتفاء فقط بالتغيرات الجزئية والمحلية.

إن الإتجاه الاقتصادي التنموي المستقل، رغم عدم رفضه حرية العوامل الاقتصادية الداخلية وحرية التجارة الخارجية، لا يدرج التوجه الحر في محور رؤيته الاقتصادية ولا يعتبره كافياً لبلوغ التنمية المستقلة. كما أن هذا الإتجاه غير مصحوب بالرؤية المتفائلة التي تعتبر حصول الحرية مساوياً لتحقيق أهم أهداف التنمية والعدالة. وهو يؤمن بنوع من الحرية الهادفة.

رغم تأكيد أصحاب هذا الإتجاه من الخبراء الاقتصاديين على مزايا المنافسة في النظام الإنتاجي، لكنهم، ونظراً للأهمية التي ينطوي عليها التوزيع وكيفية تمتع أفراد المجتمع بثروة المجتمع، يبحثون عن المؤسسات المكتملة للتنافس في السوق في نظام التوزيع والإستهلاك. على أن القضية الأخرى التي تزيد من احتياط ونزعة الحرية المشروطة لهذا الإتجاه هي تجربة شعار الحرية التجارية، وخاصة في التبادل الدولي في البلدان النامية، والتي أعطت في كثير من الحالات نتائج عكسية، وأدت إلى بيع الأرصدة الوطنية بأثمان زهيدة ومن دون مقابل والتبعية الهيكلية للبلدان الصناعية والمتطورة. لذلك يعرف هذا الإتجاه في بعض المصادر شعار الإستقلال والإكتفاء الذاتي في حقل التجارة الدولية بأنه ليس مرادفاً لعدم حرية التجارة والنظام المغلق. ويمكن في هذا المجال معرفة الإتجاه المذكور بالدعوة إلى الحماية المشروطة على الصعيد الدولي.

يقول الدكتور عظيمي حول عدم كفاية حوار الحرية الاقتصادية «في النظام الرأسمالي تتحول متابعة النفع الشخصي في عالم التنافس إلى شعار أصلي وأساساً نظرياً لتنظيم المجتمع بشكل جديد، كما تتبلور الملكية الخاصة والحرية، ويتم بناء الأنظمة السياسية الحرة. لكن يتوضح تدريجاً بأن الدورة الإنتاجية تؤدي إلى سحق قسم من أصحاب رؤوس الأموال تحت عجالات الإنتاج في عالم التنافس. والأهم من ذلك سيخسر جمع كبير من الذين لا يمتلكون رؤوس الأموال والعمال كيانهم، وبذلك يرسى علم الاقتصاد في أعقاب الدراسات التي أجراها وفي مواجهة المشاكل في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين واعتماداً على هذا الأساس إصلاح النظام الرأسمالي والتحرري: أولاً أن الحرية والتنافس يؤديان إلى زيادة الثروة والإبداع في الإنتاج، لكن ذلك يقترن مع فقر أكثرية الشعب. ثانياً التعادل على المستوى المحدود لا يؤدي بالضرورة إلى حصول العدل العام فينبغي القيام بتعديلي في تنظيم المجتمع بأسره»^(١).

في ما يتعلق بأفاق حرية التجارة على الصعيد العالمي، يرى الدكتور عظيمي «أن النظام

الدولي الجديد الآخذ بالتطور سيعمل على تنظيم العلاقات الاقتصادية والثقافية بين بلدان العالم، بحيث سيؤدي إلى تفوق بلدان العالم الصناعي من دون منافس^(٤٧). وتشير تجربة التنمية الاقتصادية للعالم إلى أن التنمية الثقافية والصناعية في كل بلد لم تحصل بشكل عفوي، وليس هناك استثناء في هذا الجانب. ففي بريطانيا التي يقال إن التنمية فيها قد حصلت نتيجة التأكيد على حرية الإستثمار والإنتاج والنفع الشخصي، كان الدعم الأساسي لها من جانب الحكومة. غير أن شكل هذا الدعم كان مختلفاً... ولم تحصل التنمية في أي مجتمع من دون وجود دعم مؤثر من جانب الحكومة. فهناك دليل واضح على هذا الأمر، وهو أن عملية التنمية في العالم لا تكون ماثلة، وأنه إذا لم يتم تقديم الدعم للصناعات ذات المستوى المتدني، فإن يتحقق الإنتاج... فمن الواضح أن تقديم الدعم لهذا النوع من الصناعات من دون قيد أو شرط لأمعنى له، أي يجب أن يكون الدعم في اتجاه تستطيع فيه الصناعة الوقوف على قدميها، وينبغي على الحكومة إتاحة المجال لاجاد ظروف التحول الصناعي من الناحية التقنية والقوى البشرية، لكنها يجب أن لاتسمح بالقضاء على الصناعات من خلال التنافس غير المعقول^(٤٨).

يشير الدكتور مؤمني في منحى تاريخي إلى هذا الجانب، فيقول «إذا كانت مقدمات التنمية وظروف المؤسسات والهيكلية في المجتمع غير مهيئة، فإن الدعوة إلى الحرية والتحرير الاقتصادي ستعطي نتائج للتنمية». ويرى مؤمني أن التجربة قد اثبتت بأن نظام السوق الحرة لاينطوي على التزام حيال العدالة، بل ومن شأن ادلة أن يكون مناهضاً للحريات الصغيرة والفردية. فالنتيجة هي أن النظام الرأسمالي لا يشكل المحورية لكرامة الإنسان، بل يمثل سيادة رأس المال المناهضة للحرية والعدالة^(٤٩). ويرى خبراء أمثال مؤمني «أن نظرية التدخل الحكومي ما زالت قوية وقابلة للدفاع عنها، لأن الاقتصاد الوطني لايتقدم بشكل تلقائي، بل ينبغي أن يتم تنظيمه اعتماداً على اعداد البرامج والحكمة. ومن جانب آخر، فإن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية ليست لها ميول ذاتية نحو التعادل بحيث يمكن حالة إنعدام العدالة وعدم التعادل أن تأخذ منحى متزايداً وشديداً... كما أننا نشاهد في التجربة العملية للاقتصادات أن أي بلد لم يبلغ حد النصاب في التقدم إلا من خلال التمهيدات والتدابير المتخذة في اطار المصالح الوطنية وعلى شكل واع. أما في مجال وجهات النظر، فيما أن التحرير الاقتصادي وتنظيم التنافس في الظروف غير المتساوية يكون لصالح الإقوياء، فإن الشركة المساهمة للاقتصادات الأقوى في العالم حاولت اقناع البلدان الأضعف بازالة السيطرة والإشراف والدعم لهيكليتها الاقتصادية... وبكل المعايير كانت البلدان النامية في القرن العشرين نماذج من أكثر التجارب التاريخية تطرفاً في التحرير والإطلاق الاقتصادي بحيث لم ينتج سوى إعادة إنتاج التخلف والفقرة^(٥٠).

مع طرح موضوع الميل إلى التدخل الحكومي في الشأن الاقتصادي والدعوة إلى الحماية الحكومية، وإن كانت مشروطة، فإن الدلائل المطروحة في هذا الجانب ذات صلة وثيقة بموضوع السوق الحكومية في الاقتصاد. وتشكل هذه المواضيع أهم مناطق البحث والجدل النظري والتجريبي بين الإتجاهين السابقين، فالدكتور رزائي الذي يرفض وجهات النظر الشيوعية الداعية إلى السيطرة الحكومية المركزية على الاقتصاد، يقول في هذا الجانب «تارة يلاحظ في الإدارة الحكومية، رغم الاضرار الواضحة للمصلحة الوطنية والنظام، رفض ايجاد تحول في الإدارة غير الفاعلة واعادة تنظيمها»^(٤٦). إن الترشيح العام ولا يعني اصفاء الطابع الحكومي واتخاذ قرارات بيروقراطية وغير حكيمة، بل القصد من ذلك رصد موانع التنمية وترشيح اجزاء المؤسسة أو البلد. طبعاً، إن الهدف من هذا الترشيح الذي ينطوي على الإفادة من السوق والتخطيط هو الحصول على الإستقلال الاقتصادي. على أن الامر الثاني لا يعني الإكتفاء الداخلي والتوجه الداخلي المطلق، وإنما الإعتماد على الذات المصحوب بالإتصال الفاعل والعاقل والدائم والمتضمن للتنمية المتبادلة»^(٤٧). وفي الوقت ذاته يقبل الدكتور رزائي التخطيط التنموي للحكومة باعتباره ركناً، ويقول في هذا الصدد: «بما أن التنمية الاقتصادية في بلدان العالم الثالث يجب أن تكون أمراً واعياً ومخططاً، وبما أن تجربة الهيمنة الأجنبية عليها، التي استمرت لقرون عدة، لا تتيح امكانية تحقيق التنمية التلقائية في ظل الإحتكار الأجنبي، فإن تدخل الحكومة في هذه البلدان عنصر أساسي في التنمية التحررية... ولكن نظراً للتخلف التاريخي والهيكلية الفردية، لا يمكن الحكومة احتكار الشؤون الاقتصادية ولا ينبغي قيامها بذلك. إن الإفادة من النظام التعاوني والقطاع الخاص المراقب من شأنها أن تضمن تحقيق اهداف التنمية»^(٤٨). ويعتبر الدكتور رزائي في جانب آخر من كتابه، وعلى عكس السوق الحرة، أن القطاع الحكومي هو العمود الفقري والمشرف على العلاقات الاقتصادية والعدالة في توزيع الموارد. ويضيف وينبغي وجود القطاع الخاص في الاقتصاد الإيراني، لكن هذا الامر يكون ممكناً ويتطلب مع نموذج التنمية للجمهورية الإسلامية عندما لا يعني أداء الرأسمالية البحث عن جني الأرباح بكل الوسائل وفي كل الظروف. فالقطاع الخاص يعني المعين للقطاعين الآخرين نحولبية حاجات الإنسان في سبيل التنمية والتكامل. النقطة الأساسية هي طريقة أداء مثل هذه الحكومة بما تتمتع به من امكانات هائلة وطاقات شعبية كي لا تتحول إلى استبداد حكومي. إننا نعتقد أن مشاركة الشعب في الشؤون الأخرى لا تعني قضية سياسية أو اجتماعية، بل إنها تحولت إلى ضرورة اقتصادية من شأنها منع الحكومة من الانحراف المحتمل بسبب المركزية الكبيرة للسلطة الموجودة في الحقل الحكومي وتضمن سلامة حركة النظام. وبهذه الطريقة يعمل الناس بما يتطابق والمصالح الجماعية الإسلامية وليس مع الجشع وبما يحقق زيادة منتوج العمل وخفض التبعة إلى أقل المستويات»^(٤٩).

يبدو أن الاقتصاد الشعبي والمشاركة، بحسب هذا الاتجاه، لا يتحققان في إطار السوق الحرة والراسمالية، بل يتعارضان معهما. لأن الكاتب هذا المعروف بانتقاده للرأسمالية وأسلوب الخصخصة الغربية، يرى أن اعتماد إنموذج التنمية الخاضعة للسيطرة الرأسمالية أو السيطرة الحكومية، لا يحقق سيادة الشعب، وأن أية حركة نحو التنمية من دون دعم الشعب ومشاركته وإشرافه بالتكليف خارجة عن مسارها الصحيح. على أن مشاركة الشعب وإشرافه على الحركة التنموية يستدعيان وجود الدافع له في هذا الجانب.

أما رؤية الدكتور مؤمني، فهي تؤكد على دور الحكومة في التمهيد والتكميل والإشراف على العملية التنموية. فهو يرى بشكل أساسي أنه لا يمكن قبول إنموذج التحول الهيكلي، ويعتبر أن المطلوب بلوغ التكنولوجيا والتحول على صعيد المؤسسات والهيكلية إلى جانب الإستقلال الجماعي^(٩٠). ففي البلدان النامية تكون آليات مشاركة الحكومة في الاقتصاد أكثر تعقيداً وأكثر دقة. وفي ما يتعلق بإنفاذ الأقسام الحكومية بالقطاع الخاص الإيراني يقول الدكتور مؤمني «إن قضيتنا في مجال الخصخصة لا تعني أن للخصخصة حسناً ذاتياً أقرباً ذاتياً، بل يجب التخطيط للخصخصة بما يلائم الظروف الاقتصادية الإيرانية الموجودة، وتحديد أي نوع من الخصخصة وفي أي مجال وما هي الأهداف المنشودة من تلك الخصخصة... إن مشكلتنا الأساسية هي عدم الفاعلية الموجودة في المؤسسة الحكومية. إن مشكلات من قبيل التدخل السياسي الذي يؤدي إلى تخصيص الموارد وتغيير الملكية لا يؤدي إلى إصلاح ذلك... أن خصخصة بعض الأقسام الاقتصادية، كالبطون، في بناء غير متنامٍ يعني ترجيح منح القروض والاستثمار للفاعليات سريعة المردود وكثيرة المردود، أي الفاعليات التي لا تنطوي بالتاكيد على مضمون إنتاجي»^(٩١). ويقدم الدكتور مؤمني شواهداً بشأن تجربة القطاع الخاص الإيراني، ويضيف: «في مرحلة التنمية، حتى وإن كنا نقبل هذا التحليل الكلي وغير الموثوق بأن المؤسسات التابعة للقطاع العام تكون غير كفوءة، فإن هذا الأمر لا يشكل ضماناً بشأن كفاية أداء القطاع الخاص. وعليه ينبغي علينا حتماً إيجاد دورات لتقوية القطاع الخاص، وفي ما يتعلق بتخطيط الحكومة للتجارة. يرى الدكتور مؤمني أن الشواهد النظرية والاختبارية بعد الثورة الصناعية تشير إلى أن مواجهة العمليات والمؤسسات العالمية في الظروف غير المتكافئة تؤدي إلى نتائج سلبية. وعليه يجب أن لا يكون موقفنا دمجاً منفعلاً، بل يجب أن تكون رسالتنا العثور على مصالحن الوطنية في توجهات منظمات التجارة. إن الحقوق التي يؤكدون عليها تشير إلى أن العولة تحصيل في إطار إنتقائي وينبغي أيضاً أن يكون تعاملنا إنتقائياً ومصحوباً بالحكمة وبشكل تدريجي... لقد كان هناك على الصعيد الوطني التزام مركزي لتنمية كل المناطق، ولذلك أصبحت إزالة القيود الإقليمية شيئاً مفيداً نحو تحقيق التنمية. فإذا كان من الممكن إيجاد مثل هذا الإلتزام لتحقيق التنمية على الصعيد العالمي

وإيجاد مؤسسة مركزية لتحقيق هذا الهدف فعند ذلك يمكن للعولمة أن تحمل مضامين العدالة، وأن تكون مفيدة. ولكن ما لم يحصل مثل هذا الأمر، فإن الدول الأقوى هي الراجحة فقط من هذه العملية^(٥٢).

يرى الدكتور عظيمي أن الحرية تشكل موضوعاً يحتاج إلى إعداد ثقافي ومؤسسات بما يتناسب مع هذا الفكر، وإلى تخطيط وترشيد من جانب الحكومة، وينبغي على الحكومة التمهيد للإشراف على الحرية الاجتماعية والاقتصادية والحفاظ عليها وترسيخها، لأن التنمية والنجاحات الحاصلة في الأنظمة المتقدمة تقوم في الأساس على عنصرين: الأول ترسيخ فكرة الحرية والمساواة بين الأفراد، وثانياً تنظيم الإنتاج والإرادة على أساس العلم والفن الحديث^(٥٣).

إن هذه الرؤية لا تتقاطع أبداً مع الترشيد الحكومي للاقتصاد. ويرى الدكتور عظيمي أن التخطيط الواسع وضمان العدالة والحماية المشروطة للصناعات المختارة وقضايا من هذا القبيل ترتبط تماماً بالحقل الحكومي، وتشير مبادئ التنمية الاقتصادية إلى أن النجاح في المسار التاريخي للبلدان النامية جزئياً لم يتحقق إلا في ضوء التخطيط الصحيح والمنسجم من جانب حكومات هذه الدول^(٥٤). بعبارة أخرى يمكن أن يتوقع من الحكومة في مثل هذه المجتمعات ألا يفوق الجانب الرفاهي للعمل على الجانب الإنتاجي منه. إذ لا يمكن تصور قيام الحكومة بترك الأسعار والسماح للقطاع الصناعي بالعمل طبق نظامه^(٥٥). ويقول الدكتور رزائي في مقالاته إن الخصخصة الاقتصادية الخاطئة التي لا تأخذ في الحسبان هدف التنمية الإنسانية يكون لها تداعيات سلبية، منها بلوغ أقصى الأرباح مهما تكن النتائج، وإحلال الاحتكارات الخاصة محل الاحتكار الحكومي ونشر الفساد المالي وزيادة القروض والإستقراض العام وتدني مستوى الرضا السياسي الشعبي وفقدان التعليم وغير ذلك^(٥٦). على أن الموضوع الآخر المطروح بشدة في هذا الاتجاه هو ضرورة إنتهاج نمط التنمية المحلي في الإنتاج الداخلي، بما يتطابق مع القيم الثقافية والدينية للشعب والنظام. إن عدم الإيمان بالطابع الشمولي وفاعلية مكاسب علم الاقتصاد، ورسوخ فكر الإتجاه المؤسسي والهيكلية لدى هذا الإتجاه دفعه إلى توجيه إنتقاده لوضع السوق الحرة وعدم تطابق إنموذج التنمية الخاص بالسوق الحرة مع الحاجات والقيم المحلية والظروف التنموية الإيرانية.

ولقد أدى الإنبهار والتعصب إلى عدم التطابق النظري بين الإنموذج والسياسة الاقتصادية وبين الحقائق الموجودة داخل المجتمع بما يغفل طبيعة الفعاليات الاقتصادية بصفة كونها حصيلة عمل إنساني ومثارة بالأجواء الاجتماعية والثقافية والسياسية والرؤية الشمولية المرتبطة بذلك المجتمع الخاص... إن الأنماط المسيطرة والإستيرادية للتنمية، وبما أنها تتجاهل المجالات والسلوك الإنساني بأبعاده المختلفة، سببت نفقات باهظة على الأرصد القيمة

والإجماعية، وقد فشلت تماماً في مجالات عدة^(٥٧). ويقول الدكتور رزافي في مقالة بعنوان (ضرورة التحول في إدارة التنمية الاقتصادية) «إن التنمية القائمة على الإستخدام المحدود للوسائل الصغيرة في المجتمعات الرأسمالية قد أدت إلى جعل الإنسان أحادي الجانب ومصاحباً بالإضطراب النفسي والتلوث البيئي والإستهلاك المفرط للموارد المحدودة. فإدارة الواعية في البلد النامي لا تستطيع تلخيص الإستخدام الجزئي في حدود الربح والفاعلية القصوى، بل إن حرية إنتخاب الهدف والوسائل على الصعيد العام والإدارة الحكيمة للتنمية تستطيع وضع التنمية والفاعلية في خدمة التعادل النفسي للإنسان، ويجب أن تدمج أدائها على الصعيد الجزئي كذلك وتحقيق القيم الإخلاقية»^(٥٨).

بناء على ما تقدم، من الواضح أن الرؤية الإستقلالية والإنسانية المحور لها الكلمة الأولى لدى أصحاب هذا الإتجاه. لذلك، فإن أي إنموذج للتنمية يعتمد على المنتجات الأجنبية ويؤدي إلى الإستهلاك التبعية وإلى هجرة الأدمغة والتبعية في التقنيات يتعرض للإنتقاد بشدة. وإن انموذج تنمية الاقتصاد الإيراني يشبه إنموذج أي بلد آخر، ويجب أن يكون منسجماً مع الثقافة والمعايير القيمية السائدة في المجتمع. ولذلك لا يستطيع الإنموذج الشمولي العالمي للتنمية أن يكون موجوداً... ففي رؤيتنا يجب أن يكون الهدف من سيادة الإنسان على مصير الإجتماعي وتلبية دوافعه وحاجاته في مسار تنميتي وتكاملي وسيادة الشعب، وأن يشكل ذلك الهدف الأساس للنظام الاقتصادي... فإذا كان هدف إنموذج التنمية الاقتصادية المستقلة تلبية الحاجات الأساسية للإنسان، ويشمل ذلك أفراد المجتمع كافة، فينبغي متابعة أداء مختلف للتنمية الاقتصادية الحالية»^(٥٩).

لعلنا نستطيع طرح موضوع الأخلاق والثقافة الاقتصادية في منحنى هذا البحث كذلك. إذ إن هذا الإتجاه، نظراً لجذوره المحلية والقيمية، يثير بشكل جاد الموضوع المذكور. على أنه يمكن القول إن أهم عوامل فشل نماذج التنمية الاقتصادية في العالم الثالث ناجم عن عدم احترام العنصر الثقافي في بعدين كليين: الأول هو صوغ أنماط تنمية استيرادية لعللاقة لها بالثقافة المحلية التي تعتبر القيم التقليدية عقبة أمام التنمية؛ ثانياً رواج النمط الإستهلاكي للسلم الأجنبية التي يؤدي إستهلاكها الواسع إلى رواج سلوك وأنماط الحياة والقيم الغربية. لكن يجب أن تؤدي التنمية في مرحلة التنفيذ بمشاركة الشعب وتأثره أداة للارتقاء بمستوى الحياة المادية والمعنوية له، وأن تستقطب المشاركة العامة^(٦٠). غير أن كل المفكرين في هذا الإتجاه لا يرفضون مبدأ تنمية السوق الحرة ولا يعتبرون هذه السوق غير مطلوبة، بل إن إنتقاداتهم موجهة تارة لعدم احترام المستلزمات الثقافية والمؤسسية للتنمية، وتارة أخرى إلى تروطين هذا النمط. على أن الجميع لا يؤمنون بنمط تنموي موحد.

أصل المحتوى . وهو يرى «أن التنمية الاقتصادية، بما أنها تستلزم القيام بسلوك خاص وقرارات خاصة في الحياة الإنسانية والإجتماعية، فهي ذات صلة وثيقة جداً بالثقافة والقيم الثقافية وإذ لم يحقق أي بلد التنمية من دون أن تكون له هوية ثقافية مستقلة . والسبب يعود إلى أن الإنسان لو أفرغ من الثقافة المتناسبة، يصبح كالإنسان النعدم الجذور . إذ تستلزم التنمية الاقتصادية هوية ثقافية مستقلة... ويمكن تلخيص القيم الثقافية الرئيسة المناسبة لعملية التنمية على هذا الشكل: سيادة الرؤية على صعيد الخبرة أولاً، والمساواة بين الأفراد ثانياً، واحترام حقوق الآخرين ثالثاً، وضرورة سيادة الإنظام الجماعي رابعاً، والحرية السياسية خامساً، وأخيراً الإهتمام للعقول بالعالم والقضايا المرتبطة به ... ولا يبدو أن أية واحدة من هذه المعتقدات تتباين مع الأسس الدينية . وفي الوقت ذاته لا يدور الحديث حول رفض أو قبول ثقافة من الثقافات، بل إن النقطة الأساسية هي إعادة البناء الثقافي في إطار الحفاظ على الهوية الوطنية المستقلة»^(٧١).

يمكن اعتبار أن كل الجهود النظرية للدكتور مؤمني تركز على إصلاح إنموذج التنمية الرأسمالية الليبرالية وإصلاحه والاهتمام بالاعتبارات الثقافية والهيكليّة والتاريخية والمؤسسية للاقتصاد الإيراني. إن جهود مؤمني المستمرة في إظهار التجارب الفاشلة في استنساخ وصقات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي والتعريف بالآليات والإلزامات المختلفة لهيكلية الاقتصاد الإيراني جعلته أحد أهم المنتقدين لخطتي التنمية الأولى والثانية. ويقول مؤمني في كتابه «إن تنمية مجموعة من بلدان العالم قبل أن تعود إلى أسباب فنية هي ذات جذور ثقافية . فالثورة الصناعية كانت ثمرة للثورة الثقافية، وكان استمرارها في إطار المؤسسات الإجتماعية المناسبة ... فكانت نتيجة الرؤية الساذجة فكرياً إلى التنمية هي انتشار الفكر وظهور ظاهرة التبعية بكل تعقيداتها. ويزعم استرايسن في كتاب طلائع التنمية بأن القرارات من شأنها أن تترك تأثيرها في التنمية في البلدان أكثر من تأثير الموارد اللازمة للتنمية، وأن عملية إصلاح القرارات لديها جانب ثقافي أكثر من كل شيء. إذ، إن الخطوة الأولى في هذا الجانب هي معرفة عناصر وآليات الثقافة وإيجاد تغيير في كل من تلك الحقوق ... يبدو أن قبول إنموذج التنمية للسوق الحرة يستلزم الخروج من غلاف الهوية الذاتية والتحرك نحو الأقطاب التي توضح مفهوم التنمية»^(٧٢). ويمكن القول إن أساس هذه الرؤية (الثقافية) إلى عملية التنمية ومستلزمات الإنموذج الأفضل منتشر كذلك في أوساط مفكري الاتجاه الأول، ولا يواجه معارضة إلا من جانب مهندسي اقتصاد السوق أو طيف التكنوقراطيين. إذ إن الفارق بينهما هو أن التوجه الأول يعتبر أن مرجع التغيير هي الثقافة ومؤسسات الثقافة الغربية، ويبحث عن إعداد الأرضية للتنمية المناسبة من خلال استحالة الثقافة الإيرانية غير النامية إلى تلك الثقافة والمؤسسات، في حين أن الترجيح القيمي للتوجه

الثاني يتمثل في إعادة بناء هذه الثقافة الإيرانية والإسلامية والحفاظ على كثير من العناصر المحلية وقيمها، وعليه، إن الفارق بين هذين التوجهين يكمن في كثرة المصاديق التقليدية وما يرتبط بقيم ذوي الاتجاه التنموي والذي يعتبر نوعاً من التوجه التقليدي الناقد:

الموضوع الأخير الذي يحتل مكانة مهمة في المنظومة الفكرية للتنموين المستقلين هو موضوع العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة بما يحل مشكلة الفقر. ويرى هؤلاء أن الهدف الغائي للاقتصاد هو توفير معيشة كريمة ورفاه عام في المجتمع، وأن أي تبرير أو مصلحة لا يمكنها حل مشكلة الفقر والفروق الاجتماعية. ربما يمكن اعتبار أن مرد هذا الفارق هو بيئة البلدان غير النامية ومهد علم التنمية. ويرى هذا الاتجاه أن الدراسات الاقتصادية تشير إلى أننا لو أردنا متابعة عملية التنمية من دون أن نكون لنا نزاع محدد مع قضية الفقر، فنبغي علينا بالتأكيد أن نتوقع وجود الفقر إلى جانب التنمية الاقتصادية «فلنا ما كان الفقر الواسع يصطب على الأمد الطويل، فإن التنمية الاقتصادية تتعرض عادة إلى بعض الإنكسارات، الأمر الذي يضع علامة استفهام أمام التنمية نفسها. فالיום لم تعد عملية التنمية الاقتصادية تتم في إطار الطريقة والنموذج البريطاني المتبع في القرن الثامن عشر ... بتعبير آخر في التخطيط للاستراتيجيات التنموية لا يمكن ترك قضية الفقر وشأنها، على أمل أن يرتفع الدخل الفردي سيحد من الفقر. فإلى جانب الحركة السريعة والصحيحة نحو التنمية، يجب الانتباه إلى أن النمو الاقتصادي غير قادر بمفرده على حل قضية الفقر لأعوام طويلة»^(٦٧). ويقول الدكتور عظيمي في كتابه «إن وجود البضائع والخدمات الكافية لضمان الحد المطلوب لحاجات الإنسان في عملية التنمية هو من ضرورات النموذج الاقتصادي القائم على الدستور. أضف إلى ذلك أنه ينبغي أساساً أن يتمكن الأفراد تبعاً لأنموذج توزيع الموارد والثروة وفي ظل قانون السوق من توفير حاجاتهم اعتماداً على قانون السوق»^(٦٨).

يمنح هذا الاتجاه، نظراً للتوجه الإنساني المحور والجماعي، الأولوية في حالات التعارض إلى تحقيق العدالة، ويعتبر أن تعبير تقسيم الفقر غير واقعي تماماً. غير أن الدكتور مؤمني يرى في إطار التحليلات على مستوى الخبرة والتجارب التنموية عدم وجود تعارض وتباين بين التنمية والعدالة، لكنه يرى «أننا إذا كنا نستهدف في رسم الخطه التنمية تحقيق محور العدالة الاجتماعية (وهو أشمل من العدالة التوزيعية) فلنا بالتأكيد سنحقق أعلى المستويات من التنمية، في حين لم يجرب أبداً عكس هذه القضية في البلدان غير النامية»^(٦٩). وهو يعتبر أن النموذج التحليلي لعلم الاقتصاد غير قادر على تبين واقعيات البلدان النامية، ومنها أن التنمية الاقتصادية لا تنطوي من تلقاء نفسها على أية معلومات دقيقة وواضحة في مجال تحسين مستوى الفقر^(٧٠). ويمكن اعتبار سيادة كرامة الإنسان في النموذج المطلوب لهذا الاتجاه، وكذلك المجالات الدينية والقيمية في موضوع العدالة، ضمن مقدمات توجهه.

لا يحمل هذا الإتجاه رؤية متفائلة حيال جعل الحرية محورا لبلوغ هدف العدالة في اطار السوق الحرة. فالدكتور رزاقى يقول في الحقل الاقتصادي «إن إنموذج التنمية الرأسمالية نابع عن حالات إنعدام العدالة. لكننا نرى ضرورة ذلك لتحقيق إنموذج التنمية المستقلة لناحية تقوية الروح الجماعية وزيادة مردود العمل»^(٩٧). ويرى رزاقى ضرورة اصلاح التوزيع غير المتكافئ للموارد من داخل آلية الإنتاج، لأن اعادة توزيع جزء ضئيل من الموارد على الفئات الهامشية غير كافٍ. إذ إن ازدهار الحضارة، حتى وإن كانت مادية صرفة، لا يتحقق إلا بالتوزيع العادل للمكانات والمصادر^(٩٨). وفي المجموع، يبدو أن الإنموذج التوزيعي المطروح من جانب هذا الإتجاه قريب إلى حد ما من إنموذج حكومة الرفاه. ورغم أن تأكيد مؤمني على العدالة، باعتبارها الهدف الأول وإن التعريف الشامل لها يضع امامنا نظاماً مختلفاً، فإنه يقدم اطاراً تحليلياً يؤكد فيه على فكرة الحرب بين الفقر والغنى، ويعتبر مضمونه نفي سيادة رأس المال في البناء السياسي. ويقول «يطرح هذه الفكرة يكون الإنتباه إلى هذه النقطة امراً لازماً». وهي، خلافاً لزعم المنظرين التقليديين لاقتصاد السوق، لا تقيم علاقة ذات اتجاه واحد بين الحرية الاقتصادية والحرية السياسية. إذ من الممكن أن تؤدي الحرية الاقتصادية إلى سيادة رأس المال ومجموعات خاصة. فالتجربة التاريخية تشير إلى أن جعل الحرية الاقتصادية هدفاً اولياً يؤدي سريعاً إلى اتجاه سلطوي، وحتى قمعي على الساحة السياسية»^(٩٩).

نظام الاقتصاد الإسلامي

برز هذا الإتجاه الفكري مقارنة بالاتجاهين السابقين في وقت متأخر، لكنه ينطوي على جذور أكثر أصالة ومحلية. فمن الناحية التاريخية ظهر في أوائل السبعينات، أي ما بعد كتاب الشهيد محمد باقر الصدر اقتصادنا. وشكل هذا الإتجاه أساساً لقاعدة اسلامية مستقلة بشأن اهداف ومبادئ وخصائص النظام الاقتصادي مقابل النظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي والاقتصاد الاشتراكي الشرقي. وسرعان ما عمل طيف صغير من المفكرين الإسلاميين والباحثين في العلوم الدينية في إيران على نشر هذا الإتجاه، وقد بادر بعضهم، كالشهيد مطهري وبهشتي، إلى تأليف بعض الكتب قبل إنتصار الثورة في هذا الحقل. على أن الأجواء الفكرية والإجتماعية في أعوام انتصار الثورة الإسلامية من جانب، وحاجة النظام الإسلامي الجديد المستقر من جانب آخر قد أديا إلى التنامي السريع للأيدولوجية السياسية والاقتصادية الإسلامية، وإلى نشر الادبيات المذكورة في الدوائر الجامعية والوزارات الدينية. كما أن حضور شخصيات هذا الاتجاه في دوائر اتخاذ القرار في الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد أدى إلى الأخذ ببحوث ورؤى هذا الإتجاه في العقد الإل من الثورة. على أن غياب الإنسجام بين أصحاب الرأي أدى إلى حصول نزاعات قانونية. وقد كان أبرز مكسب لهذا الإتجاه هو تنظيم قانون العمليات المصرفية اللاربية والمصادقة عليه عام ١٩٨٣. ورغم اتهام

بعض الاتجاهات المنافسة لهذا الاتجاه أنصاره بالإشتراكيين الإسلاميين، فإن الواقع هو أن هذه المجموعة كانت تبحث عن طريق ثالثة وكانت تقصّلها حدود واضحة عن النظام الإشتراكي، لكن الإنصاف يدفعنا للقول بأن قراءة هؤلاء للمجتمع والحكومة الإسلامية تنطوي على عناصر قوية مناوئة للرأسمالية ومناوئة للنقعية والفردية أكثر من غيرها. وكانت قضايا، كدور الحكومة وأهمية العدالة، تزيد من حقل القواسم المشتركة مع غيرها. لكن الاختلاف في رؤى الخبراء في الشؤون الإسلامية والطاقات الكبيرة في المصادر الإسلامية (النصوص والسيرة) قد أدت بعد عقد من الفتور إلى ميل أدبيات الاقتصاد الإسلامي أكثر من السابق نحو الأجواء المطلقة لاقتصاد السوق الحرة، وبات بذلك الإتهام السابق غير وارد. وكان الخبراء في هذا الاتجاه يوجهون انتقاداتهم إلى المجالات النقدية والعملة الصعبة بعد الحرب وبرامج التعديل الهيكلي. وفي مقابل الاحتجاج بعدم فاعلية السياسات المقترحة من جانب هذا الاتجاه، فإن الخبراء الذين أنعموا بوجود بعض الضعف النظري وعدم الإجماع بشكل محدود يرون بأنهم لم تتح لهم الفرصة للتنفيذ الصحيح لسياساتهم. فلو غرضنا النظر عن طيف الباحثين للجيل الجديد لهذا الاتجاه، فإن مصادرنا في هذا المجال هي حلقة مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، وأبرز شخصياته حجج الإسلام غلام رضا مصباحي وعلي نظري والدكتور برويز داودي والدكتور شريف زاده. وسيكون مرجعنا كتاب أسس الاقتصاد الإسلامي (مباني اقتصاد إسلامي). وتعتمد الرؤية الغالبة في هذا المكتب على الفقه الاجتماعي والحكومي.

إن الشخصية الثانية البارزة في هذا الاتجاه هي الدكتور إيرج توفونجيان، عضو الهيئة العلمية لجامعة الزهراء، والذي كان يعتبر من الوجوه الإيرانية البارزة في الاقتصاد الإسلامي في الاجتماعات التي كانت تعقد في الخارج. وقد نشرت معظم مقالاته في حقل القضايا النقدية والمصرفية. ويعتبر كتاب العملة والصيرفة الإسلامية ومقارنته بالنظام الرأسمالي من أهم مؤلفاته. الخبير الثالث المعروف في هذا الاتجاه فهو الدكتور يد الله دليكر عضو الهيئة العلمية لمؤسسة البحوث الاقتصادية في كلية تربيت مدرّس ورئيس مجموعة الاقتصاد في جامعة المفيد، وستكون مقالاته في نشرة مفيد وعصوفا، إلى جانب كتابه المعروف نكرش بر اقتصاد إسلامي رؤية نحو الاقتصاد الإسلامي مصدراً لهذه الدراسة. إذ إن تركيزه على الجوانب المعرفية وسبل الاقتصاد الإسلامي جدير بالاهتمام. لكن استعراض وجهات نظر الخبراء لهذا الطيف في المقولات السبعة لمعرفة وجهات نظر هذه المجموعة بخصوص الحرية ومكانة الفرد ودور الحكومة يجب أن لا يبدأ من هذه النقطة. إذ يجب النظر في مقدمات علم الكون وعلم الإنسان. وعلى هذا الأساس تعني الفلسفة الوجودية للأفراد في هذا العالم بلوغ

الكمال الحقيقي للإنسان، ذلك أن تكامل الإنسان غير قابل للفصل عن اختباره، وأن التمتع بالحرية العملية يتلازم مع الإختبار. ومن جانب آخر من الطبيعي أن كمال الإنسان يبدو غير ممكن من دون تشكيل الحياة الاجتماعية وإيجاد العلاقات وتلبية الدوافع المختلفة للإنسان وضمان العدالة في المجالات الاقتصادية والحقوق والسياسة. وعليه، فإن ضمان الرفاه والحرية والعدالة الاقتصادية هي الأهداف المتوسطة والمهدة للهدف التكاملي للإنسان.

إذاً، إن الأصل والأساس في فاعلية الفرد في الشؤون الفردية والاجتماعية هو الإتجاه التكاملي ومصالح المجتمع. فهذه الحرية الاقتصادية، رغم أنها تأتي من أجل منع حصول المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، لا تتعارض مع القيود التي تضعها الحكومة عليها. وقد تؤدي هذه المشاكل إلى حرمان الآخرين وإلى غياب العدالة وبعض السلبيات الأخرى التي من واجب الحكومة الإسلامية إنزالتها، نظراً للصالحات التي تتمتع بها في الحل الاقتصادي^(٧٠).

يرى أعضاء مكتب الحوزة والجامعة أن الملكية وتبادل السلع والاستهلاك ووضع الأسعار وانتخاب المهنة وغيرها من الأمور مقبولة في نظام الاقتصاد الإسلامي. لكن كل هذه الحريات يجب أن تكون هادفة. أما إذا كانت تضر بالمقصد الحقيقي الإنساني أو تضر بمصالح المجتمع، فإنها تعتبر غير مشروعة. ويكتب المؤلفون في جانب آخر من كتابهم «إن الاقتصاد الإسلامي لا يكون اقتصاداً حراً، بل هو اقتصاد تحت رقابة الدولة وإرشادها ومعقد بالقيم والأنظمة وبعض القيود التي يضعها الإسلام أو الحاكم الإسلامي للفعاليات الاقتصادية، فالأصل في الإسلام هي الحرية الاقتصادية، لكنها ليست حرية مطلقة، وإنما حرية ملزمة باحترام القيود والقيم التي ينشرها الإسلام. إذن الإسلام أكد على حرية العمل وحق الملكية الفردية للموارد والأموال المشروعة وحق الاستهلاك والإفادة من الموارد والأموال وحق الإرشاد وحق الهبات للأموال، شرط أن لا يكون ذلك في سبيل إعانة الظلم والفساد والإسراف»^(٧١).

يبدى الخبراء الآخرون لهذا الإتجاه وجهات نظر مشابهة تقريباً. وهم يعتبرون الحرية الاقتصادية والتجارية وتعدد المراكز أصلاً ثابتاً. ويقول السيد نادكر في كتابه «إن القيد الوحيد الموجود على الحرية وخيارات الأفراد والمجتمعات يتمثل في تماشيها مع الأسس والمبادئ وأهداف النظام، وهناك قيد عقلائي آخر موجود في هذا الجانب، وهو احترام حريات الآخرين. لكن الحرية تشكل دافعاً فطرياً للإنسان. فالإسلام في تنسيقه معها لا يجيز الرقابة المفرطة على فكر الإنسان وسلوكه»^(٧٢). إذاً، يبدو أن حالات التركيز الحكيم الشديدة والرقابات المقيدة تكون غير مقبولة في هذا النظام إلا إذا كانت في ظروف خاصة، وهي تعتبر ضمن صلاحيات الحكومة الإسلامية. من جانبه يرى توتونجيان «أن الإختيار وحالة الإنتخاب تشكل تحفة أنعم الله بها على الإنسان، لكن كراهته ترتبط بالتزامه ومسؤوليته باعتباره خليفة الله وأمينه. إذاً، إن حريته بشكلها المقيد مطلوبة ومن واجب الإفادة الصحيحة والعادلة من كل القوى الطبيعية

والطاقات الاجتماعية ... ففي الرؤية الإسلامية تشكل الثروة والرخاء وسيلة للتكامل وليس هدفاً، بما أن الإنسان ينبغي عليه أن ينمو ويتحرك نحو الهدف الغائي فيشكل الاقتصاد والرخاء له ضرورة. لكن الحرية الاقتصادية برؤيتها الغربية ليست مقبولة في الرؤية الإسلامية لأن رؤيتها مادية وتقبل دافع الربح المادي^(٧٣).

لعل إحدى قواعد اختلاف هذا الاتجاه مع طيف اقتصاد السوق الحرة في قضية الحرية الاقتصادية تعود إلى العلاقة الطبيعية والحقوقية لمصالح الفرد والمجتمع. فهذه العبارة الموجزة توضح بشكل متكرر بأن الأساس الفلسفي للاقتصاد الإسلامي لا ينتهج رؤية أصالة المجتمع ولا رؤية أصالة الفرد. على أن هذا الأساس من الناحية الحقوقية والاجتماعية يرجع المجتمع على الفرد^(٧٤). ويشير كتاب أسس الاقتصاد الإسلامي بشكل أوسع إلى هذه الرؤية وقالوا هو أن النظام الحر والبعيد عن تدخل الحكومة وسيادة القيم الأخلاقية والدينية تظهر فيه كثير من حالات عدم الإنسجام بين المصالح الفردية والاجتماعية. لذلك حاولت الحكومات وضع قوانين من خلال الجهاز القضائي، من أجل الحد من بعض الحريات والتصدي للتجاوزات للحقوق العامة ... فالدين الإسلامي أدخل المصالح الاجتماعية في المصالح الفردية من خلال توسيع حدود رؤية الفرد للمصالح الأبعد من الحدود الدنيوية، وأتاح بذلك ضماناً قوياً لتوفير المصالح العامة^(٧٥)، ويقول المفكرون في مكتب التنسيق في جانب آخر من كتبهم «إن الدين الإسلامي لم يمنح الأولوية للفرد ولا للمجتمع ولا للأقلية أو الأكثرية في ما يتعلق بالرغبات والميول، بل إنه يولي الأهمية والملاك في الدرجة الأولى إلى تطابق هذه الميول مع الموازن والتعاليم الإلهية. ولكن في حال كون المصالح الحقيقية للفرد والمجتمع مقبولة من جانب الشرع، فإن النظام الإسلامي يجعل الفرد حراً في كسب مصالحه ومنافعه، وذلك في إطار خاص من القيم والتعاليم، كما يدخل مصالح المجتمع في ذلك. وبذلك ترك الأمور، يهتم النظام الإسلامي بتوجيه الفرد وإرشاده، وتشير الروايات وسيرة الأئمة المعصومين إلى أن الإسلام يمنح التقدم والأولوية لحقوق ومصالح المجتمع على المصالح الفردية، لأن الهدف من التشريع الإسلامي هو إتاحة المجال أمام تنمية عدد أكبر من الأفراد^(٧٦). وهناك أمثلة أكثر وضوحاً في هذا الجانب، كالكسب الحرام أو الاستهلاك غير المشروع، والتي تشير جميعها إلى الحرية الهادفة والمشروطة في الفعاليات الاقتصادية.

القضية الأخرى ذات الصلة الوثيقة بالنفع الشخصي والحرية، والتي يبدي هذا الاتجاه حيالها رؤية خاصة، هي موضوع التنافس. فالتنافس ينطوي على جوانب إيجابية وسلبية عديدة. ولكن بما أن هذا الطيف يرى أن التنافس الحر يمنح الأولوية للنفع الشخصي ويضع مصالح الفرد في تعارض مع الآخرين، فإنه يرفض شرعية التنافس بمعنى الاستباق في كسب منافعه المادية. كما يرى هذا الطيف أن التنافس الحر لا ينسجم مع الأخلاق ويؤدي إلى

سيادة الفساد والإحتكار^(٧٧). ويقول مؤلفو كتاب أسس الاقتصاد الإسلامي لم يبلغ الإسلام كلياً دافع طلب الربح، بل أجاز ذلك، لكنه لم يترك هذا الدافع وشأنه، بل عمل على ترشيده من خلال سعيه إلى تغيير رؤية أفراد بني الإنسان، ويبقى في النتيجة دافع العمل والفاعلية الاقتصادية قوياً في الفرد. إن المبدأ الذي يصر عليه الإسلام هو التعاون الذي يعكس مسؤولية الأفراد والمؤسسات في فعاليتهم الاقتصادية حيال الآخرين. فعلى هذا الأساس إنهم لا يعملون نحو إفلاس باقي المؤسسات والأفراد، بل يعملون بشكل طوعي للحيلولة دون إفلاس الآخرين وسقوطهم من خلال مساعدتهم وإتاحة الفرص أمامهم لزيادة مواردهم^(٧٨).

وفي رؤية أوسع يرى دادگر أن الاقتصاد الإسلامي يؤكد على الفاعلية والتنافس مع افتراض ضمان الأهداف والمبادئ والأسس الإسلامية. ويعني ذلك أنه، رغم أن هذه الأمور ليست من المبادئ المستقلة في الاقتصاد الإسلامي، فإنها تبقى مبادئ مشروطة. فإذا كان التنافس والفاعلية لا يتعارضان مع أسس الاقتصاد الإسلامي، فليس هناك من دليل على مخالفتها، بل إن الفاعلية الفنية والفاعلية الاختصاصية اعتماداً على السنة والسيرة النبوية متناسبة مع أهداف النظام الإسلامي. وإننا من خلال تعديل العقلانية الفردية وتوسيع النفع الشخصي والمادي ننوي بلوغ ما وراء ذلك^(٧٩).

إن مبدأ اشتراط الحرية وترشيد التنافس يشكل نقطة مناسبة لموقف الحكومة لدى أصحاب هذا الاتجاه. وبناء على ما نذكر، من الواضح أن الحكومة تعتبر منذ البداية عاملاً حاسماً لا يمكن غرض نظر النظام عنها في النظام الاقتصادي الإسلامي، وتتولى مهمات محدودة وتتمتع ببعض الصلاحيات والموارد. بعبارة أخرى إذا لم يكن هدفنا كالنظام الليبرالي الرأسمالي من التوجه الفردي وأصالة حرية الإدارة وتحسينها ووضع الأساس على الهداية الحرة للإنسان نحو المصالح الجماعية والأخوية، فعندها لا تكون الحكومة شراً لازماً والحد الأدنى. بتعبير آخر، بما أن الاقتصاد الإسلامي يستهدف بلوغ تلبية الحاجات المعقولة لأكثرية المجتمع والطبقات الفقيرة خاصة (وليس الغايات المتعددة للأثرياء) فإن آلية تدخل الحكومة تقترح من أجل منع الإسراف والتبذير وصرف الضرائب على الطبقات المحتاجة، وتترك باقي الأمور إلى آلية أسعار الإرشاد. إذا يعود سبب تدخل الحكومة الإسلامية^(٨٠) إلى ضرورة إيجاد التضامن والإخاء بين الأفراد وعوائل المجتمع الإسلامي. وينطوي حدود هذا التدخل في الغالب على جانب إرشادي وإيجاد الإطار القانوني^(٨١).

يرى مؤلفو كتاب أسس الاقتصاد الإسلامي من جانب آخر أن النظام الاقتصادي عندما يكون هادفاً، فإنه إضافة إلى اهتمامه بالحفاظ على قواعد اللعبة الاقتصادية، ينيط بعض الواجبات بالنظام في ما يتعلق بالأمن الخارجي. فالنظام الاقتصادي يجب أن ينطوي على حالات من التنسيق والتضامن ليتيح إمكانية تطبيقه، كالتضامن مع الفطرة أو مع باقي أنظمة

المدرسة الإسلامية والأجزاء والمؤسسات الداخلية للنظام الاقتصادي. فعلى هذا الأساس يتبع الإسلام الحكومة إمكانية الإشراف أو التدخل بشكل واسع في الشأن الاقتصادي. كما يتبع الملكيات صلاحيات وواجبات واسعة للحكومة^(٨٢). ويذكر الخبراء في الحوزة الدينية والجامعة في مكان آخر بشكل تفصيلي المسؤوليات الملقاة على عاتق الحكومة الإسلامية في الاقتصاد، كتطبيق قوانين وأنظمة الاقتصاد الإسلامي وتحديد حدود الملكية الخاصة والعامة والضمان الاجتماعي وحماية حقوق الملكية والتنمية النوعية والكمية للخدمات والمنتجات وتنظيم السياسات العامة للاقتصاد والتنسيق في ما بين الفعاليات الاقتصادية^(٨٣). وفي ما يتعلق بصلاحيات الحكومة يمكن الإشارة إلى المجالات التالية: الصلاحيات في وضع القوانين في الحدود التي يسمح بها الدين وتمييز الأولويات والحاجات والعناوين الثانوية والإفادة الصحيحة من المصادر المالية وملكية الدولة الإسلامية من أموال وأنفال ومشتريات وغيرها^(٨٤).

يتحدث الدكتور دادگر عن ظروف التنافس ورفع الفاعلية والرخاء إلى أعلى مستواه في النظام الاقتصادي الإسلامي باعتباره السبيل للدخول في مسؤولية الحكومة. ويقول في كتابه «إذا كان مبدأ العدالة ومبدأ المصلحة الدينية الذي يشمل المصالح الاجتماعية يتحقق، كذلك فإن زيادة الفاعلية مطلوبة أكثر في الاقتصاد الإسلامي. أما حال التنافس والفاعلية والرخاء المقدم في نموذج الاقتصاد الليبرالي والرأسمالي المتعارف، فإنه لا يصطبح بالضرورة العدالة والمصلحة... لأن كثيراً من الاقتصاديين المسلمين يرون ضرورة تدخل الحكومة وتولي مهمات الحفاظ على المبادئ والأسس والتوزيع العادل»^(٨٥). ويرى الدكتور دادگر الذي يحمل رؤية أكثر عقلانية واعتدالاً حيال مكانة الحكومة في الاقتصاد الإسلامي ويعمل من خلال نظرياته الجديدة والأدوار المكتملة التي تقوم بها الحكومة (ليست بديلاً من القطاع الخاص) لإيجاد الترابط وأن الحكومة هي الجهاز الذي لديه إشراف فاعل وقانوني ذو معنى للحفاظ على القواعد الأساسية للاقتصاد الإسلامي وأدائه. وهي تتدخل فقط في حال ظهور مشكلة أو مازق في التنفيذ. وتكون الحكومة في النظام الإسلامي أداة في خدمة الأهداف والأسس، ولذلك لا تشكل الحكومة جهازاً للسيطرة ولا تكون مستقلة^(٨٦).

وفي مقارنة دقيقة، يضيف الدكتور دادگر أن الحكومة الإسلامية لديها على أقل تقدير كل صلاحيات الحكومة في النظرية الكلاسيكية الحديثة، بمعنى «أنها على أقل تقدير تتدخل عندما تواجه السوق مازقاً لتصحيح السوق؛ ثانياً على عكس الحكومة التي لا يناط بها دور رئيس في التخصيص والملكية، فإن الحكومة الإسلامية تؤدي دوراً جديراً بالإهتمام في هذين الجانبين؛ ثالثاً إن الهدف الأساسي والغائي من وجود الحكومة في الاقتصاد الإسلامي هو الإشراف الكلي على صحة التنفيذ وفاعلية القواعد الأساسية، وهي لا تقوم بتدخلات جزئية

مطلقاً؛ رابعاً إن حدود المآزق في السوق في النظرية الاقتصادية الإسلامية تنطوي على فارق أن السوق ليست بمعزل عن العناصر القيمية والأخلاقية. ونتيجة ذلك تكون حدود تدخل الحكومة لتصحيح السوق أوسع من الاقتصاد التقليدي. وعليه، من الطبيعي أن أشكال تدخل الحكومة في الاقتصاد يكون من خلال السبيل القانوني المحدد، ويتم ذلك بعد التشاور مع المختصين ولا يكون تعنتياً^(٨٧).

إن من الخصائص المتميزة لهذا الطيف نظريته الإيجابية إلى موضوع الملكية الخاصة والعامة ونتائجها، على أن هذه الأدبيات مشتركة تقريباً بين كل الكتاب. إذ يقول الدكتور توتونجيان في هذا الصدد وإن من جملة معايير المدرسة الاقتصادية الإسلامية مبدأ الملكية الحقيقية لله بشأن الأموال والأفراد. ففي ضوء هذا المعيار سيكون الفرد المسلم، مهما امتلك من ثروة وإمكانات بجهوده ومع احترامه للموازنين، المالك لها اعتبارياً. وتنطوي الملكية على جانب من الوكالة والنيابة، وهو يؤدي دوراً مهماً في منع الطغيان النفسي والحرص والجشع في البحث عن الربح والاستثمار. ولا تشكل الثروة والإمكانات المادية معياراً لشخصية الإنسان، بل ينبغي صرف تلك الأموال والإمكانات في سبيل إحقاق الحق، وإلا لن تكون تلك الأموال والإمكانات شرعية... إن المبدأ الذي ينبغي احترامه في كل الأحوال هو أن مجموع أموال المجتمع تعود في الأصل إلى المجتمع بأسره، وأن المنافع والمصالح الخاصة للأفراد قابلة للاحترام والرعاية في ضوء احترام المصالح العامة للمجتمع. وفي مكان آخر يؤكد ثانية أن الملكية الخاصة في مفهوم الخليفة هي نوع من الوكالة ينبغي فيها على الوكيل أن يحترم وجهة نظراً للموكل. ويضيف «أن أهم سبيل لتشكيل الثروة وتراكم المال هو العمل، حتى وإن كانت الموارد الحاصلة من الثروة تشكل مصدراً جديداً لتكاثر الثروة. ففي الاقتصاد الإسلامي لا يعتبر أي عمل مفيداً ومصدراً للملكية، ويولد العمل المفيد والمثمر حقوقاً خاصة، ولا تشكل الأعمال غير المفيدة المضرة، من نوع التلاعب بالكيبيلات والإحتكار وبيع المشروبات الكحولية والربا، مصدراً للملكية»^(٨٨).

يحترم المفكرون الآخرون لهذا الإتجاه الملكية الخاصة بشكل مشروط احتراماً كبيراً ويعتبروها مؤثرة في تنمية الاقتصاد، ولكنهم لا يقدسون الثروة، على أن لاستدلالهم تارة مصدراً مختلفاً عن ذوي الإتجاه التنموي وتارة يشابههم. وكمثال على ذلك يعتقد هذا الطيف، اعتماداً على الآيات والروايات، أن الثروات قد منحت أساساً إلى المجتمع، بمعنى أن الله (عز وجل) قد جعلها في خدمة الإنسان وإناط ملكيتها واختيارها بالحاكم الإسلامي، ومن أجل الإفادة الأفضل من الأموال وتنميتها، فقد قبل واحترم ملكية الأفراد الخاصة لمكاسبهم، ولذلك، فإن من حق المجتمع التصدي لتضييع الأموال وسوء استغلالها. إذ إن بعض الحقوق الاجتماعية للملكية هي عبارة عن: ولاية الحاكم على أموال الناس، وحصة الحاكم والحكومة

في أموال الناس، وحق الفقراء في أموال الأغنياء، وحرمة الإسراف والتبذير، ومنع الضرر ومنع تعطيل مصادر الثروة^(٨٩).

لقد استنبط بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي من تأكيد الدين على ملكية الله الملكية الحكومية. ويبدو أن هذه الرؤية تشكل نوعاً من تقييد الملكية الإلهية، لأن الله (عز وجل) قد أكد على الملكية الخاصة مع وضع بعض القيود عليها، وطرح في بعض الحالات ملكية ثالثة بعنوان الملكية العامة (عامة المسلمين في كل الأزمنة)^(٩٠). ثمة من يرى أن التوجه نحو المجتمع يؤدي إلى التقليل من حجم الملكية الخاصة للأفراد وعدم الإهتمام بحماية مكاسب الجهود الفردية في الأنظمة الإسلامية. ومن جملة القضايا ذات الصلة بموضوع مصدر الملكية المشروعة ومعيار العمل والربح الحقيقي موضوع تحريم الربا وحذف سعر الأرباح من المؤسسات المالية. ويرى توتونجيان الذي أجرى دراسات لاعوام طويلة حول الرصيد النظري لهذا الموضوع، أن النشاط الاقتصادي في النظرية الإسلامية يشكل مصدراً للحق، وأن تمييز العمل الاقتصادي عن العمل غير الاقتصادي يعني أن الفرد قد أوجد قيمة إضافية يؤديها الإسلام، في حين أن الصفة الإنتاجية والفائدة في التبادل والقروض قد أزيلت عن الاقتصاد الرأسمالي، وباتت العمليات التجارية أو المالية من دون تحقيق الإنتاج المفيد هدفاً مريحاً. وهكذا الحال في ما يتعلق بالسمسرة والتلاعب بالكمبيالات في البورصة... ففي المدرسة الاقتصادية الإسلامية تحددت حصة العوامل الإنتاجية هكذا: الأجور إضافة إلى حصة من الربح للعمل وللإدارة والربح لرأس المال والإيجار للأرض وللمكائن والمعدات^(٩١).

لدى دراسة وجهة نظر الخبراء في شؤون الاقتصاد الإسلامي حول أهداف النظام الاقتصادي، نجد أن جميعهم يتفقون تقريباً على موضوعي العدالة والاستقلال (الغاء التبعية) ويعتبرون ذلك من أهم وأوجب عناصر الانتظام الاجتماعي الحكومي الإسلامي. لكن هناك مجموعة من التعابير والتقييمات في كلا الموضوعين. ففي جانب من هذه المجموعة توجد تفسيرات محوراً المساواة والإكتفاء الذاتي. وفي الجانب الآخر توجد رؤى في أدنى المستويات نحو العدالة وعدم التبعية الأساسية. فالأستاذ توتونجيان، وبعد أن يحدد الأهداف العامة للنظام الإسلامي في الاقتصاد بالعدالة والاقتصاد النسبي والتنمية^(٩٢)، يقول في خصوص الموضوعين المذكورين «من الأهداف الأساسية للاقتصاد الإسلامي عدم تبعيته للكفار والاعداء. وقد ذكر مبدأ الإستقلال وأكد تفوق المجتمع الإسلامي على المجتمعات غير الإسلامية في كثير من الآيات القرآنية»^(٩٣). ويعتبر توتونجيان أن العدالة تعني التوازن الاقتصادي في النظام، ويرى إن النظام الاقتصادي الإسلامي لا ينطوي في اجزائه على هدف أهم من إرساء العدالة في المجتمع والعلاقات الاقتصادية. فالعدالة لا تشكل سجية أخلاقية حسنة، بل هدفاً اجتماعياً أساسياً.

ويرى الأستاذ مطهري أن العدالة تكمن في سلسلة علل أحكام الدين، وليس في المعلومات ومعايير قياس الدين^(٩٤) «إن ما يستفاد من القرآن الكريم ليس التأكيد على العدالة الاقتصادية، بمعنى التساوي والمساواة بين الأفراد، بل المقصود إلغاء تداول الثروة وتركزها بيد مجموعة خاصة. إذ إن اختلال التوازن وقيام جبال من الثروة إلى جانب أودية الفقر هي من أهم المؤشرات لعدم سلامة النظام الاقتصادي»^(٩٥). وبعد تأكيد الشيوخ مصباحي ونظري على الأهداف الأساسية السبعة للاقتصاد الإسلامي، أي السيادة السياسية للإسلام وتحكيم القيم الأخلاقية والمعنوية وإقامة العدالة الاجتماعية وعدم التبعية الاقتصادية والإكتفاء الذاتي والإقتدار الاقتصادي وتنمية الرفاه، فإنهما يعتبران أن العدالة الاقتصادية تتحقق من خلال توفير حياة متوسطة اجتماعية للفقراء ومنع تكديس الثروات بما يفوق الحد المتداول في أيدي الأغنياء. ويضيفان «نظراً لدم الإسلام الشديد للفقر ولآثاره المصرة الفردية والنفسية والاجتماعية، لا يبقى شك في ضرورة إزالة الفقر وإيجاد الرفاه العام، لأن وجود الفقر في المجتمع يشكل دلالة على وجود الظلم في ذلك المجتمع. واعتماداً على رواياتنا، إذا كان التعامل مع الجميع بشكل عادل لكان الجميع غير محتاجين. والحال أن الثروات الطبيعية الموهوبة من الله هي في الأصل ملك لجميع أبناء المجتمع... إن تركيز الثروة بأيدي الأغنياء بغض النظر عن علاقة ذلك بحرمان بقية أعضاء المجتمع الديني له تداعيات أخلاقية وثقافية سيئة يذمها الإسلام بشكل مباشر ويبرر ضرورة تعديل الثروة الوافرة للدولة الإسلامية»^(٩٦).

يلاحظ أن هذه التفسيرات تركز اهتمامها على التوازن النهائي للنظام وثمار الإنظام الاقتصادي في التوزيع، وليس على العلاقات العادلة أو الظروف الأولية العادلة، في حين يرى كثير من الخبراء في هذا الحقل أن معنى العدالة في فكر الإمام علي (عليه السلام) قائم على بلوغ الإستحقاقات في كل المجالات والمبادلات والسياسات الاقتصادية (راجع مقالات الدكتور حسين عيوضلو). ويمكن القول أساساً إن إحدى نقاط الضعف النظري لهذا الإتجاه هي رؤيته البسيطة للمشاكل والعمليات الاقتصادية واكتفائه بالنصوص الدينية وليس بالجانب التطبيقي لها، باعتبارها وصفة سياسية. ومن خلال إدراكه لهذا الضعف يقول الدكتور دادگر في نظريات العدالة الإسلامية: «إن المجتمع الذي لا تسود فيه العدالة الاقتصادية يجب أن لا يزعم قيام اقتصاده على أساس الدين... ثانياً يؤكد الإسلام على ضرورة الإهتمام بالتنسيق بين السبل والنتائج لبلوغ العدالة. ورغم أن التوزيع العادل يشكل أحد أبعاد مباحث العدالة في الاقتصاد الإسلامي، ولكن بما أن أبرز معايير العدالة في الرؤى غير الإسلامية تدور حول ذلك، فإننا نتحدث أكثر حول التوزيع العادل»^(٩٧). ويرفض دادگر معايير الإتجاه المطلوب والداعي إلى التساوي، ويصف العدالة بأنها في الوضع الأولي ونقطة البداية والتوازن المعقول النهائي باعتبارها معياراً تركيبياً للعدالة التوزيعية.

وفي مجال تقدم التنمية والعدالة أو تأخرهما، يرى دادكر، ورغم اهتمام الاقتصاد الإسلامي بالإفادة المفضلة القصوى والتنمية الاقتصادية، أن تحقيق العدالة يؤدي دوراً محورياً ومقيداً قياساً ببقية المبادئ. فعلى هذا الأساس، إن إزالة الفقر وتحقيق العدالة في ما يتعلق بمجالات التزاحم والتقابل مقدمة على التنمية والفاعلية. أما في مجال التعاليم الإسلامية، فيلاحظ وجود نوع من التنمية والعدالة، وكما يقول الإمام علي (عليه السلام) بما معناه أن تأثير العدالة في عمارة المدن والإزدهار الاقتصادي أكثر من تأثير مياه المطر فيها^(٨٨). وفي الإجمال، يبدو أن عنصر الإهتمام بالإنسان وصون كرامته المادية وأخلاقه المعنوية يحظى بدور أساسي كمبدأ مهيم في الرؤية الدينية. وقد أخذ جمع من الاقتصاديين المسلمين في الاعتبار الفقر والغنى وتنازلهما الإنسانية، واتجهوا نحو التنمية القائمة على توفير الحاجات الأساسية. إذ يرى هؤلاء أن ميزان تحقيق المجتمع الإسلامي يتمثل في عدم وجود الفقر في ذلك المجتمع. فالفقر مضاد للعدالة، والعدالة الإجتماعية هي امر لا ينضم عن النظام الإسلامي^(٨٩). لذلك خلافاً للاقتصاديين الكلاسيكيين الجدد، يوصي هذا الاتجاه ببساطة بتعديل الثروة في الظروف المعقولة، كما يشير إلى توجيهات اقتصادية خاصة جديدة بالإهتمام والمطالبة جداً في ما يتعلق بالبلدان النامية^(٩٠).

إستناداً إلى موضوع العدالة وحرية الاقتصاد العالمي، يحدد هذا الاتجاه موقفه من موضوع العولة. فالدكتور دادكر يذكر في كتابه أن مشكلتنا لا تكمن في التحرير الطوعي والعادل في مجال الاقتصاد العالمي والتبادل المتشابه، لأن فكرة العولة كانت موجودة في فكر الرسالة الإسلامية منذ القدم. ولكن بما أن بعض أبعاد العولة لديها جذور في شؤون تكنولوجيا الاتصالات والاقتصاد، فيمكن ملاحظة الآثار الأيديولوجية والمجالات الفلسفية في مضمون العولة الجديدة. فالمدافعون والمنظرون للعولة يعتبرون هذه الظاهرة بمثابة الرغبة والعلاقة الشاملة لهذه الظاهرة وحاجتهم إلى سيادة الاقتصاد الرأسمالي. ويمكن الاعتبار أن السيادة الشمولية للبيئة الاقتصادية وتحقيق التجارة الحرة الدولية تشكلان الهدف الفلاني للمهتمين بمشروع العولة. وقد جاءت ولادة (WTO) أي العولة بعد عجز منظمة التجارة (غات) عن تحقيق هذه الأيديولوجية^(٩١). ومن جانب آخر، فإن الاتجاه غير العادل وغير الإنساني قد هاجم هذا النوع من العولة لأن غياب العدالة في كل جوانبها المتمثلة في الإمكانات الأولية وتوزيع الموارد، يشكل أحد التداعيات الأخرى للعولة. ففي هذه العملية وعلى أقل تقدير على الأمد القصير سيكون ازدياد عمق الهوة الموجودة بين الفقراء والأغنياء أمراً مسلماً به. ففي أواخر الثمانينات كانت نسبة ٥٧ في المئة من التنمية العالمية تعود إلى ١٠ بلدان. وقد أدت عملية العولة إلى تقليل حصة البلدان النامية والعالم الثالث من الإستثمارات الخارجية. وتشير السياسات غير العادلة المنتهجة من جانب منظمة التجارة العالمية في البضاعات

الخاصة ومجالات عديدة أخرى إلى وجود مثل هذا القلق الجاهل^(١٠٦).

اعتماداً على التفسير الإثباتي والسلوكي من العلم الحديث، وتقليداً لأفكار الشهيد الصدر في هذا الجانب، يؤمن هذا الاتجاه بمدرسة الاقتصاد الإسلامي ونظامه، ويرى ضرورة الفصل بين الدين والعلوم الحديثة، ويعتبر أن بيان العناصر السلوكية وروابط التضامن من واجب الدين. لكن الدور الرئيسي للدين لا ينطوي على تقرير عن الواقع، بل عن التحول الذي ينجم عن الواقع الفاسد والوضع الموجود للفرد.

ثمة مجموعة أصغر من هذا الاتجاه ترى عدم امكانية استخراج علم المعرفة العلمية الجديدة من التعاليم الإسلامية، ولكن يمكن التوصل من خلال تغيير الافتراضات التمهيدية إلى نتائج وفرضيات مختلفة في الجانب العلمي، وقد اطلق كثيرون عليه اسم علم الاقتصاد الإسلامي أو اقتصاد المسلمين. لكن الأجيال الجديدة لهذا الاتجاه ما زالت ملتزمة بتلك الرؤية التقليدية من خلال تقديم مختلف الاستدلالات. ويقول الدكتور دادگر «لو كنا نعتبر العلم كما يطلق عليه اسم science وخاصة باعتباره تبياناً لارتباط المعطيات السلوكية للاقتصاد، فعندها يكون من الصعب علينا اعتبار الاقتصاد الإسلامي علماً. بعبارة أخرى لا نستطيع تقديم تعريف عن الاقتصاد الإسلامي على غرار التعريف المقدم للاقتصاد الكلاسيكي الحديث. فمنذ السبعينات أجريت بحوث أخرى حول طبيعة العلم ولا نستطيع أو ليس من اللازم حصر العلم في هذا التقييم. لذلك رغم موافقتنا مع النتيجة التي توصل إليها الشهيد الصدر، لكننا لا نقبل مقدماته في المعرفة العلمية... إننا نعتقد بإمكانية مطالعة تعاليم الاقتصاد الإسلامي في إطار الدراسات الهادفة والمبنية على القواعد على شكل نظري قابلة للإنتزاع والاستخراج والعثور على ربط منطقي بين عناصره الداخلية. إننا لدينا دراسات علمية في هذا الحقل، ولكن ليس بمعنى علم الاقتصاد الإسلامي، بل بمعنىه اليقيني. فأننا لا أستسيغ منحنى الذين يحاولون بكل وسيلة إثبات الاقتصاد الإسلامي علماً بالمعنى الكلاسيكي الحديث^(١٠٧).

ليس الاقتصاد بحسب وجهة نظر هؤلاء الخبراء بناء على زعمهم غير قيمى وكاملاً، كما أنه ليس محدداً بشروح النظم والقواعد. فعلى أية حال، يرى هؤلاء في تعاملهم مع العالم الحديث ونظرياته الجديدة، أنها مقبولة، إذ تشكل أداة وتساعد على تحقيق أهداف نظام الاقتصاد الإسلامي شريطة أن لا تتعارض افتراضاته أو نتائجه مع النظريات الصريحة للتعاليم الإسلامية.

المصادر:

- (١) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *آزاديخواهي نافرجام*، (تهران: نشر گام نو، ١٣٨١) صص ٤٧، ٥.
- (٢) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، صص ٧٥١-٦٥١.
- (٣) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، ص ١٧.
- (٤) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، ص ٥٩.
- (٥) مسعود نيلى، «نگرش سوم در اقتصاد»، *صحيفة جام جم*، ٩٧٢١، ش ٧٧.
- (٦) فتح، ٨٧/ ٠١/ ٤.
- (٧) مسعود نيلى، «معمای توسعه نيافتگی»، *صحيفة ايران*، ٩/ ٢٦/ ١٣٨٢.
- (٨) محمد طيبييان، «اقتصاد دولتي»، *صحيفة آفتاب يزد*، ١٩/ ١/ ١٣٨٠.
- (٩) *مجلة آفتاب*، ش ٢.
- (١٠) محمد طيبييان، «تنها در مواردی محدود بايد دولت وارد بازار شده»، *صحيفة همشهری*، ١٣٧٠/ ٦/ ١٦.
- (١١) همبستگي، ٩٧/ ١٢/ ٨.
- (١٢) موسى غني نجاد، *جهاني شدن و توسعه اقتصادي*، *نشریه پیام ايران خودرو*، آبان ١٣٨٠.
- (١٣) مسعود نيلى، «معمای توسعه نيافتگی»، *صحيفة هم ميهن*، ١٢/ ٢٢/ ١٣٧٨.
- (١٤) مسعود نيلى، «توسعه اقتصادي و توسعه سياسي»، *صحيفة ايران*، ٩/ ٢٦/ ١٣٢٨.
- (١٥) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، صص ١٠٢-٩٧.
- (١٦) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، صص ٦٧-١٠.
- (١٧) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، ص ١٢٤.
- (١٨) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، ص ١٦١.
- (١٩) مسعود نيلى، «هشتم انداز تحولات و چالشهای اقتصادي» *مجله برنامه و بودجه*، العدد ٢٤ ص ٣٤.
- (٢٠) محمد طيبييان، «تنها در مواردی محدود بايد دولت وارد بازار شده»، *صحيفة همشهری*، ١٣٧٠/ ٦/ ١٦.
- (٢١) محمد طيبييان، «صنعت خسته و دولت رانتير» *فصلنامه راهبرد*، العدد ٢٠، ص ٣١١.
- (٢٢) موسى غني نجاد، «توسعه بهشت برين نيست»، *مجله کارآفرين*، العدد ١.
- (٢٣) موسى غني نجاد، *المصدر نفسه*.
- (٢٤) موسى غني نجاد «اخلاق و اقتصاد»، *مجله اطلاعات سياسي اقتصادي*، العدد ٦٧، ص ٦٧.
- (٢٥) موسى غني نجاد، *تجدد طلبي و توسعه در ايران امروز* (تهران: نشر مرکز ١٣٧٨).
- (٢٦) *اطلاعات سياسي اقتصادي*، *المصدر نفسه*.
- (٢٧) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، *المصدر نفسه*، صص ٢٨-٩٧.
- (٢٨) موسى غني نجاد، «روشنفکري ايران و بي خبري از توسعه» *صحيفة ايران*، ٥/ ٢٥/ ١٣٩٧.
- (٢٩) *اطلاعات*، العدد ٦٧، ص ٦٥.
- (٣٠) موسى غني نجاد، «دعالت اجتماعي و اقتصاد» *صحيفة اطلاعات*، ٢٢/ ٣/ ١٣٨٠.
- (٣١) *صحيفة ايران*، *المصدر نفسه*.

- (۲۲) صحيفة همشهري، المصدر نفسه.
- (۲۳) صحيفة هم ميهن، المصدر نفسه.
- (۲۴) موسى غني نجاد و محمد طيبييان، المصدر نفسه، ص ۱۵۲.
- (۲۵) ابراهيم رزاقى، «نقدى بر دينگاه برنامه دوم توسعه»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۴۷، العدد ۹۷، ص ۱۰۴.
- (۲۶) المصدر نفسه، ص ۱۰۵.
- (۲۷) المصدر نفسه، ص ۱۰۶.
- (۲۸) فرشاد مؤمنى، بحران در علم اقتصاد و اقتصاد ايران، (تهران: پژوهشكده اقتصاد تربيت مدرس)، ۱۳۷۵، صص ۱۰۲ و ۸۶.
- (۲۹) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ۲۶.
- (۳۰) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ۳۵-۳۴.
- (۴۱) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ۴۸.
- (۴۲) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ۴۸.
- (۴۳) حسين عظيمي، «نگاهى به نقش دولت در توسعه اقتصادي»، در اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۶۹، العدد ۳۱، ص ۴۱-۴۲.
- (۴۴) فرشاد مؤمنى، «امام و ايدهي جنگ فقر و غنا» عصر ما، ۱۳۷۸، العدد ۱۲۱.
- (۴۵) فرشاد مؤمنى، «جهاني شدن يا جهاني سازي»، عصر ما، ۱۳۷۸، العدد ۱۵۰.
- (۴۶) اطلاعات، العدد ۱۵۵، ص ۵۶.
- (۴۷) المصدر نفسه، ص ۶۴.
- (۴۸) ابراهيم رزاقى، «بازسازي و توسعه اقتصادي در ايران»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۸۶، العدد ۲۴، ص ۴۲.
- (۴۹) ابراهيم رزاقى، «لكوبى براي بازسازي و توسعه ايران»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۷۶، العدد ۲۷، ص ۳۴-۳۵.
- (۵۰) فرشاد مؤمنى، بحران در علم اقتصاد و اقتصاد ايران، پژوهشكده اقتصاد تربيت مدرس، ص ۳۲.
- (۵۱) فرشاد مؤمنى، «برنامه سوم در بوته نقد»، عصر ما، ۱۳۷۸، العدد ۱۴۱.
- (۵۲) المصدر نفسه، العدد ۱۵۰.
- (۵۳) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ۱۷۵.
- (۵۴) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ۴۰.
- (۵۵) حسين عظيمي، «نگاهى به نقش دولت در توسعه اقتصادي»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۶۹، العدد ۳۱، ص ۴۰.
- (۵۶) ابراهيم رزاقى، «نقدى بر سياست خصوصي سازي»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۸۶، العدد ۱۰۵، ص ۱۲۷.
- (۵۷) المصدر نفسه، ص ۱۲۸-۹.
- (۵۸) المصدر نفسه، العدد ۵۵، ص ۵۶.
- (۵۹) ابراهيم رزاقى، «ويي براي بازسازي و توسعه ايران»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ۱۳۸۶،

- العدد ٢٧، ص ٧-٣٣.
- (٦٠) المصدر نفسه، ش ١٥٠، ص ١٤٨.
- (٦١) حسين عظيمي، مدارهاي توسعه نيافتيكي در اقتصاد ايران، (تهران: نشر تي، ١٣٧٢) ص ١٨٣-٧.
- (٦٢) فرشاد مؤمني، المصدر نفسه، ص ٤٨.
- (٦٣) حسين عظيمي، «رشد و توسعه اقتصادي و تأثير آن بر فقر زباني»، اطلاعات سياسي اقتصادي، ١٣٦٩، العدد ٣٧، ص ٣-٥٢.
- (٦٤) حسين عظيمي، المصدر نفسه، ص ٢٩.
- (٦٥) فرشاد مؤمني، «برنامه سوم در بوته نقد»، عصر ما، ١٣٧٨، العدد ١٤١.
- (٦٦) المصدر نفسه، العدد ١٦٥.
- (٦٧) ابراهيم رزائي، دلگويي براي بازسازي و توسعه ايران، اطلاعات سياسي اقتصادي، ١٣٦٨، العدد ٢٧، ص ٣٤.
- (٦٨) المصدر نفسه، العدد ١٠٥، ص ١٢٩.
- (٦٩) فرشاد مؤمني، «امام و ابيده هاي جنگ فقر و غناء عصر ما»، العدد ١٣٦.
- (٧٠) دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان، مباني اقتصاد اسلامي، (تهران: دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، ١٣٧٦)، ص ٢٠٦.
- (٧١) دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان، المصدر نفسه، ص ١١٦.
- (٧٢) يد الله دادگر، نگرش بر اقتصاد اسلامي، (تهران: پژوهشكده اقتصاد تربيت اسلامي، ١٣٩٧) ص ١١٢.
- (٧٣) ايرج توتونچيان، پول و بانكداري اسلامي (تهران: نشر توانگران، ١٣٧٨) ص ٨-٩.
- (٧٤) يد الله دادگر، المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٧٥) يد الله دادگر، المصدر نفسه، ص ١٢٦.
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ٥-١٣٦.
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ١-١٥٠.
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢٨ و ٢٥٢.
- (٨٠) ايرج توتونچيان، پول و بانكداري اسلامي (تهران: نشر توانگران، ١٣٧٨)، ص ٤٢.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٧٣-١٦٩.
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ٩٣-٤٨٦.
- (٨٣) المصدر نفسه، ص ٩٣-٤٨٦.
- (٨٤) يد الله دادگر، «كاريبي و رفاه و عيالت در اسلام»، نامه مفيد، ١٣٨٠، العدد ١٧، ص ٥١.
- (٨٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٣-٢٨٢.
- (٨٧) ايرج توتونچيان، المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٨٩) دفتر همكاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نويسندگان، المصدر نفسه، ص ٥-١٤٢.

المصادر:

- (٩٠) يدالله دادگر، المصدر نفسه، ص ٢٤٠.
- (٩١) ایرج توتونچیان، المصدر نفسه، ص ٤٦٨.
- (٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (٩٣) المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٩٤) المصدر نفسه، ص ٦.
- (٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (٩٦) دفتر همکاري حوزه و دانشگاه، جمعي از نویسندگان، المصدر نفسه، ص ٩-١١٦.
- (٩٧) يدالله دادگر، المصدر نفسه، ص ٩٠-١١٦.
- (٩٨) يدالله دادگر، «کآرآيي ورفاه و عدالت در اسلام» نامه مفيد، ١٣٨٠، العدد ١٧، ص ٦٦.
- (٩٩) ایرج توتونچیان، المصدر نفسه، ص ٣٠.
- (١٠٠) دفتر همکاري حوزه و دانشگاه، ١٣٦٧ (ص ٤١١).
- (١٠١) يدالله دادگر، «جهاني شدن پروژه اي اينثولوژيك عصر ما»، العدد ١٩٩، ص ٦.
- (١٠٢) يدالله دادگر، «جهاني شدن و نا برابريهاي جهاني»، عصر ما، ١٣٧٩، العدد ١٩٩، ص ٦.

القاعدة الأخلاقية والفكرية في الاقتصاد الإسلامي

يبدأ الإسلام عمله من داخل الإنسان، ويصوغ محدثواه الداخلي بشكل يرتب عليه كل تخطيطاته الاجتماعية والاقتصادية... والإنسان المسلم بموجب هذه الصياغة تتحدد حريته في تعامله وتحركه. ولكن هذا التحديد غير مفروض على الإنسان، بل إن دور الإنسان هو دور المرید في هذا التحديد... لذا، فإنه لا يشعر بقيده ولا بسلطة عليه أن يرضخ لها شاء أم أبى. وقد أدت هذه الرقابة غير المنظورة دورها في المجتمع الإسلامي، وأثبتت فاعليتها بقدر قد يفوق الدور الذي تقوم به الدولة صاحبة التخطيط المركزي في عملية التنفيذ والتطبيق.

شهد المجتمع الإسلامي، إبان الثورة القصيرة التي مرت فيها الرسالة بدور التطبيق، أروع الصور التي برز فيها عطاء هذه الصياغة الداخلية، وهذه التربية الخلقية السامية. فالمرأة الزانية التي تأتي رسول الله (ص) تطلب منه أن يطهرها، والسارق الذي يأتي بنفسه يطلب إقامة الحد عليه، والرجل الذي يطلب من الرسول (ص) أن يسمح له بأن يهب كل ما يملك في سبيل الله؛ كل تلك صور اعتاد المجتمع عليها وأصبحت الطابع المقوم للكيان الذي بناه الإسلام... وما كانت هذه إلا ثمرة للصياغة التي أحكم الإسلام كل دقائقها وجزئياتها... تلكم هي صياغة الشخصية الإسلامية؛ هذه الشخصية التي كانت ولا تزال مصدر خير وعطاء للبشرية جمعاء. ولا يزال هذا التحديد الذاتي يؤدي دوره الآن في مجالات البر والاحسان، رغم ابتعاد المسلمين عن روح التجربة العملية للشريعة الإسلامية. وما اندفاع ملايين المسلمين لأداء فريضة الزكاة وبقية الحقوق بملء حرياتهم إلا ثمرة من عطاء هذه الصياغة وهذا التحديد، رغم انحطاط مستواهم الفكري والنفسي. ولو قدر لتلك التجربة القصيرة أن تمتد لشهدت الإنسانية أروع صورة للخلافة التي شاءها الله للإنسان على هذه الأرض، ولصنعت عالماً زاهراً بمشاعر العدل والرحمة، ولا جتكت كل دوافع الشر والظلم من نفس البشرية التي منيت بمناهج لا تنهم للتربية

النفسية والصياغة الداخلية معنى، وإنما نظمت الشكل الظاهري من علاقة الإنسان بمحيطه المادي، فراح هذا الإنسان وفق هذا المنهج الذي لا يمس جوهره يعيش في الأرض فساداً، ويتفنن في وسائل المعار والتخريب.

الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي

إن من الصفات المهمة للاقتصاد الإسلامي هي الاخلاقية. وتتمثل هذه الاخلاقية في الغاية والطريقة.

١ - الأخلاقية من ناحية الغاية: إن غاية الاقتصاد الإسلامي لا تنبع من واقع خارج حدود الإنسان. فالماركسية في تحديدها لحق العامل والمضمان الاجتماعي تنطلق من واقع وسائل الإنتاج وتطورها، وتنتظر إلى الواقع المادي للإنسان كمحدد للشكل الاقتصادي الذي يسود، بينما ينطلق الإسلام في تحديده للقيم العملية التي يجب أن تسود من ناحية خلقية.

ب - الأخلاقية من ناحية الطريقة: إن الإسلام في طريقته يهتم بالعامل النفسي ويجعل الطريقة منسجمة مع أساسيس ومشاعر الإنسان ومتفاعلة معها.. وعملية التكافل الاجتماعي قد تتم بأخذ الضرائب من الأغنياء من طريق القوة وإعطائها إلى الفقراء. ولكن هذه الطريقة ليست في نظر الإسلام صحيحة، وإن كانت تؤدي الجانب الموضوعي من الغاية، وهي إشباع حاجة الفقراء، بل يجب أن تكون الطريقة أخلاقية، وأن ينبعث شعور التكامل من وجدان الإنسان المسلم وينطلق من مشاعره. ويرينا هذا الاهتمام الكبير من قبل الإسلام بالأخلاقية ومدى الاهتمام بالصياغة النفسية والروحية والخلقية للإنسان في المجتمع الإسلامي، وبالتالي مدى الاهتمام بالتحديد الذاتي كمنطلق لتحقيق التوازن والتكامل الاجتماعي.

القاعدة الفكرية والخلقية

قبل أن اتكلم على القاعدة الإسلامية، أود توضيح علاقة القاعدة بالمذهب والصلة المتبادلة بينهما. إذ إن أي تخطيط اجتماعي أو اقتصادي لا يمكن أن يكتب له النجاح إلا بعد أن يكون إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه. ولا يمكن لأي منهج أن يؤدي دوره الفاعل إلا إذا استطاع أن يحرك الأمة ويفجر طاقاتها بأن يبعث فيها حركة دائمة لا تعرف الملل. ولو القينا نظرة على المناهج السائدة اليوم في أوروبا لرايناها تلتقي والقاعدة الأوروبية وتلتئم ومشاعر الإنسان الأوروبي. فإنسان أوروبا يعيش أخلاقية تتكون من مزيج من إيمان عميق بالحرية ونظرة متأسفة في الأرض لا ترتفع إلى السماء، وشعور واضح بالفردية والانانية. ويتمثل هذا جلياً في كل تطلعات الإنسان الأوروبي العلمية والفكرية حينما يتجه للبحث عن أصله بين فصائل الحيوان، ويفسر سير البشرية والصرح الإنساني كله على أساس الصراع والتناقض بين القوى المنتجة... وحتى إله المسيحية أنزله من السماء إلى الأرض وجسده بهيمة كائن أرضي.

من هذا المزيج انطلقت فكرة الاقتصاد الحر التي تمثل الفردية الشخصية، وفكرة الاقتصاد الاشتراكي التي تمثل الفردية الطبقية، وفكرة الوجودية التي تمثل قمة شعور الإنسان الأوروبي بالحرية.. من هنا لا نستغرب حينما نرى الإنسان الأوروبي قد بدأ في ظل هذه الأنظمة يتفاعل إيجابياً مع المادة.. يستغل خيراتنا ويكتشف أسرارها. ولم يكن غريباً أيضاً أن نرى هذه النهضة العلمية في أوروبا.. وحركة الإنسان الأوروبي الدائبة في تفاعله مع وسطه المادي، لأن المنهج الذي يعمل ضمنه يمثل إطار تفكيره ويعبر عن مزيج أخلاقيته. ومن هنا أيضاً لا نستغرب حينما نرى الإنسان المسلم تسود ذهنه نظرات سلبية إلى الحياة المادية تتمثل في الزهد تارة، وفي القناعة تارة أخرى، ومؤدية إلى العزلة والانعطاف.

إن السلبية التي تسود ذهنية المسلم اليوم لم تنبع من الأخلاقية التي يعيها، بل نتجت بعد أن قدمت له الأرض بشكل لا يتلاءم والاطار الخلقي الذي يعيها. إذ إن الإنسان المسلم يحتاج إلى منهج تلبس الأرض فيه لباس السماء، ويتعامل مع محيطه المادي وفق مقياس الوجود والاستحباب؛ وعند ذاك سوف يتدفق في حركة لا حدود لها، وسوف تتفجر الطاقات الخلاقة في نفسه، وسوف يعمر الأرض لا مادياً فحسب، بل يتغلغل إلى داخل النفس الإنسانية مجتئاً منها كل دوافع الحق والظلم، ومكوناً المجتمع الذي تطمح كل الإنسانية اليوم إليه، وإن غفلت عنه؛ ذلكم هو المجتمع الإسلامي. على أن القاعدة الإسلامية تتكون من ثلاثة عناصر هي:

العقيدة والمفاهيم والعواطف

تحدد العقيدة نظرة الإنسان إلى الكون وتعطيه التفسير الكامل عن الوجود. وعلى ضوء هذه العقيدة تنشأ عند الإنسان المسلم نظرات معينة إلى الأشياء وتحديدات ثابتة لها، متمثلة في المفاهيم التي تبعث في نفس الإنسان أحاسيس ومشاعر معينة يظهر فعلها وعطاؤها في الخارج، متمثلة في العواطف التي تكون عنصراً مهماً من عناصر التربية التي يعيها عليها النظام الاقتصادي الإسلامي. ومن هنا نعلم أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يخطئ له مركزياً في ظروف كالظروف التي نعيشها اليوم من أجل تطبيقه كما يفكر المتحمسون للاقتصاد الإسلامي اليوم. إن تطبيق الاقتصاد الإسلامي يبدأ بتهيئة التربة الصالحة له، إذ يبدأ بتربية وفق عقيدة الإسلام وبنسب المفاهيم المنبثقة من هذه العقيدة كي تتفجر في نفس المسلم المعاصر الأحاسيس والمشاعر التي يستطيع أن يحتضن بها الاقتصاد الإسلامي ويتطلع إلى مجتمع أفضل هو المجتمع الإسلامي.

الدافع الذاتي في إطار الدين

إن الدافع الذاتي نزعة متأصلة في النفس الإنسانية. فالإنسان ينطلق في كل تطلعاته

وتصرفاته من هذا الدافع. لذا كان سلوك الإنسان وأخلاقه مظهرًا لهذا الدافع. ويتكيف الجانب الخلقي والجانب السلوكي للإنسان تبعاً لتوجيه هذا الدافع وتكيفه. ويشكل الدافع الذاتي عقبة كبرى أمام أي تخطيط اجتماعي، بل يمكن القول إن هذا الدافع هو مثار المشكلة الاجتماعية. ولما كانت النزعة الذاتية تصطدم بالمصلحة الاجتماعية، فإن كل تخطيط يضمن مصالح الفرد الذاتية، يصطدم بالمصلحة الاجتماعية، وإن كل تخطيط يهدف إلى مصلحة المجتمع، يتعارض مع الدافع الذاتي للفرد. ولما كانت هذه النزعة فطرية ومتأصلة، فلا يمكن القضاء عليها أولاً.. ومن ثم لا يستطيع أي جهاز اجتماعي، كالجهاز الحكومي مثلاً، أن يخطط للقضاء على هذه النزعة، لأن هذا الجهاز جزء من المجتمع ويسري عليه ما يسري على المجتمع من نزعات الدوافع الذاتية. وعليه سوف تبقى المشكلة معلقة، والصراع محتدماً، ما دامت المسألة في مستوى تخطيط أرضي ومنهج بشري. وهنا يأتي دور الدين باعتباره العلاج الوحيد لما ينجم عن الفطرة من مشاكل، وباعتبار أن الدين جاء ليكون متمماً للفطرة الإنسانية السليمة لتوجيه الإنسان إلى طريق كماله. فالدين يقر بوجود الدافع الذاتي، ولكنه يوجهه توجيهاً يرتفع عن مستوى الأرض ويربطه بالعالم الآخر. فالإنسان المسلم بحكم تربيته يفكر بمجتمعه ويعطي من نفسه الكثير لصالح المجموع، ويضحّي بماله ودمه أحياناً في سبيل المصلحة الاجتماعية؛ كل هذا يقدمه الإنسان المسلم منتظراً العوض المضاعف في الدار الآخرة. فالمصلحة الاجتماعية مضمونة، والمصلحة الفردية مضمونة أيضاً. ولا يمكن لمصلحة ذاتية للإنسان أن تكون إيجابية ومعطاة في أي إطار، كالإطار الذي يصوغه لها الدين، وكالمنهج الذي يقدمه.

إن القرآن الكريم في دفعه للإنسان المسلم يكوّن له هذه النظرة عن مصالحه وأرباحه فيقول: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ مِنْ حَوْلِهِمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يَصِيبُهُمْ ظُلْمٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيضُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ لِلَّهِ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلَا يَنْفَقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كَتَبَ لَهُمْ لِحَظِهِمْ أَحْسَنَ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، ﴿مَنْ عَمَلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾، ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.

من هنا نعرف معنى دين الفطرة ومعنى القيمومة التي وصف الله تعالى بها رسالته. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

التفسير الاقتصادي للسلوك والأفكار

يحلو لاصحاب الاتجاه اليساري في عصرنا الحاضر أن يفسروا كل مظاهر السلوك تفسيراً اقتصادياً، ويصنفوا الناس تصنيفاً طبقياً، ويحكموا على اتجاهات هذه الفئة وتلك الجماعة من خلال مستواهم المعيشي. ونحن لا نريد أن نرجع هذه الأقاويل إلى المادية التاريخية لتبين خطأها، بل نستعرض بعض النماذج من الأهداف التي دعا إليها الإسلام والتي يجب أن تظهر في «عرف الماركسية» عند ظهور الطبقة البورجوازية وبعد انتشار الصناعة:

«دعا الإسلام إلى المساواة ونبذ كل تفرقة بسبب اللون أو العنصر أو اللغة. فـ «الناس سواسية كأسنان المشط» في العرف الإسلامي، و«لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالحق». ولم يكن هذا بالمستوى النظري فحسب، وإنما استطاع أن يعكس هذه المفاهيم على أرض الواقع الاجتماعي ويجسدها في العلاقات الاجتماعية، علماً أن الماركسية تقول إن راية المساواة يجب أن ترفعها الطبقة البورجوازية التي تظهر في المجتمع الصناعي.

تحدى الإسلام المادية التاريخية بدعوته إلى مجتمع عالمي يجمع الإنسانية كلها على صعيد واحد. فمن بين تلك الحياة العشائرية البدائية ظهرت هذه الفكرة، ومن بين تلك العقول الضيقة الأفق انتشرت هذه الدعوة، فأية وسيلة للإنتاج طورت هذا التفكير وأية آلة غيرت نظرة أقوام لا يدركون المجتمع القومي فأصبحوا في فترة قصيرة دعاة مجتمع عالمي؟! »

مرة أخرى يتحدى الإسلام منطق التاريخ الماركسي حين يقيم علاقات اقتصادية لا يمكن أن تقوم في حساب الاقتصاد الاشتراكي إلا بعد بلوغ المجتمع درجة من المرحلة الصناعية والآلية في الإنتاج، فقلص الملكية الفردية وحد مجالها وأعطاه مفاهيم وقيماً معينة لتهدئتها، ووضع ضمانات التوازن وعدالة التوزيع... في الوقت الذي يقول منطق القرن الثامن عشر على لسان آرثر يونغ «لا يجهلن سوى الأبله أن الطبقات الدنيا يجب أن تظل فقيرة، وإلا لن تكون مجتهدة». ويقول منطق القرن التاسع عشر على لسان مالتوس: «ليس للذي يولد في عالم تم امتلاكه حق في الغذاء إذا ما تعذر عليه الظفر بوسائل عيشه من طريق عمله أو أهله، فهو طفيلي لا لزوم لوجوده، إذ ليس له على خوان الطبيعة مكان، والطبيعة تأمره بالذهاب ولا تتوانى في تنفيذ أوامرهما، بينما يقول الإسلام معلناً مبدأ الضمان الاجتماعي: «من ترك ضياعاً فعلي ضياعه، ومن ترك ديناً فعلي يحته». ويطعن الإسلام أن الطبيعة ليست هي سبب جوع الفقراء، بل هو بسبب سوء التوزيع وفساد العلاقات. وتقول الرواية «ما جاع فقير إلا بما مَنَحَ غني». ومن كل هذا نستنتج بأن العلاقات الاقتصادية لم تقم على أساس تطور وسائل

الانتاج ولا على أي أساس مادي آخر، بل إنها قائمة على أسس فكرية وروحية متمتزان
فكورتان أخلاقية معينة. وهذه الأخلاقية هي التي تحدد العلاقات الاقتصادية وترسم طريق
العدالة الاجتماعية.

مشكلة التوزيع في نظر الإسلام

إن لكل مذهب اقتصادي نظرة معينة في التوزيع تنسجم والاطار العام للمذهب.
فالشريعة تعتمد في معيارها للتوزيع على قاعدة «من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته».
والنظرة الاشتراكية تقول «من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله». والاشتراكية بعد الماركسية
تعتقد بأن التوزيع يتحدد وفقاً لحالة الصراع الطبقي في المجتمع. فطبقة العبيد التي كانت
تعيش تحت سيطرة السادة كان وضعها شيئاً سائفاً في ظروف تتطلب هذا النوع من الصراع
بين السادة والعبيد. ويقف الإسلام موقف المعارض لهذه النظرة، ويثبت مسألة التوزيع على
أساس خلقي. فالطبقة التي حرمت من العمل بسبب ظروف جسمية وفكرية يكون مصيرها
الحرمان في منطق الاشتراكية، بينما يقرر الإسلام بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ
حَقٌّ لِلْمَسْكِينِ وَالْمَحْرُومِينَ﴾. فهذه الفئة هي جزء من المجتمع الإنساني، ولا بد للمجتمع السعيد
الذي يشيد دعائمه الإسلام أن يقلص آلام الحرمان إلى أبعد حد ممكن. وعلى هذا الأساس
الخلقي لا تحرم هذه الفئة من التكافل والضمان مجرد أنها محتاجة لذلك. ومن هنا نعرف أن
المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام هي أخلاقية صرفة. فالنظرة الماركسية تذهب إلى أن
المشكلة الاقتصادية ناتجة عن التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، بينما يذهب
الإسلام إلى أن المشكلة الاقتصادية نابعة من الإنسان نفسه حين يقرر الله في الآيات الكريمة
﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَانزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ
وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا
تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾. فهذا الكون الفسيع كله مسخر لمنفعة الإنسان
ولصلحته، ولكنه ظلم كفار، كما تقرر الآية الكريمة. فالظلم والكفران هما سبب المشكلة
الاقتصادية. فالظلم يتجلى في سوء التوزيع، ويتمثل الكفران في إهمال الإنسان لاستثمار
معطيات الطبيعة، إذ، إن الإنسان هو سبب المشكلة، وهو القادر على حل المشكلة حينما يقيم
علاقات مع هذا الكون تسمو على العلاقات المادية ويعيش الوسط الذي يحيطه وفق مقاييس
فكرية وروحية.

أخلاقية الملكية في الاقتصاد الإسلامي

إن الملكية في الإسلام تُفسر على الطريقة المذهبية على أساس العمل وصلة العامل بنتاج

عمله، وهذا ما لسنّا بصده، إذ نحن بصدد التفسير الخلقي للملكية الذي يحدده مفهوم الخلافة، واعتبار أن الإنسان خليفة ووكيل في هذه الأرض؛ هذا المفهوم الذي يطرأ الملكية بالإطار العام لصياغة الإسلام للفرد في تحديد مشاعره ونشاطه. ولهذا التفسير الخلقي الذي يربي الإسلام أقراده وفقاً لمقاييسه ومعطياته الكبيرة، وأهمها:

1- إن مفهوم الخلافة يقيّد الإنسان المسلم ويشده إلى تعليمات من وهبه هذه الخلافة. قال تعالى ﴿آمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْقَلِبُوا إِلَى الْآلِهَةِ آمِنَافًا وَمَا يَكْفُرُ بِهِ الْإِنْسَانُ بِظُلْمٍ إِنَّهُ يَمُوتُ بِلَهُمْ وَأَحْيَا بِلَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. تنمو وفق هذا المفهوم الرقابة غير المنظورة في نفس الإنسان المسلم، لأنه يشعر دائماً بأنه مراقب في كل تصرفاته وأعماله. فيقول تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾؛

2- سوف يكون الإنسان المسلم على ضوء هذا المفهوم أمام رقابة أخرى هي رقابة المجتمع. فالخلافة في الأصل للجماعة، وعليها تقع مسؤولية حماية المال لأنها وكيلة عليه. فلا يجوز أن تسمح للسفهاء أن يملكوا شيئاً. قال تعالى ﴿وَلَا تَوَلَّوْا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ مِنْكُمْ وَمَا يَحْتَكُمُونَ﴾. فالأموال، وإن كانت للأفراد بالملكية الخاصة، ولكن القرآن عبّر عنها بكلمة ﴿أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ إشارة إلى المسؤولية الملقاة على عاتق الجماعة باعتبار أنها هي التي تتحمل أعباء الخلافة:

3- على ضوء مفهوم الخلافة جُردت الملكية من الامتيازات المعنوية التي رافقتها واقتربت بوجودها. فليس هناك أي امتياز معنوي للغني على الفقير، ولا يجوز اقتران الملكية بأي نوع من القيمة الاجتماعية في العلاقات المتبادلة. فقد جاء في الحديث الشريف عن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام). «من لقي فقيراً مسلماً أسلم عليه خلاف سلامه على الغني لقي الله (عز وجل) يوم القيامة وهو عليه غضبان»؛

4- ندد القرآن الكريم بهذه المقاييس التي تعتبر أن الثروة هي التي تطبع نوعية العلاقات والمعاملات الاجتماعية، فيقول تعالى ﴿عَسَى أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْفَقِيرُ فَبِذَرْتُمُوهُنَّ وَمَا يَكْفُرُ بِهِ لَعَلَّه يُزَكَّى أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الْذِكْرُ﴾ أما من استغنى فانت له تصدّى وما عليك ألا يزكى وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهي. وهكذا تنوب كل هذه الامتيازات باعتبار أن الملكية خلافة لها مسؤوليتها ووظيفتها لاحقاً ناتياً:

5- تتحول الملكية وفق هذا المفهوم من اعتبارها غاية إلى كونها مجرد وسيلة. إذ إن الإنسان الذي اندمج كيانه روحياً ونفسياً مع الإسلام ينظر إلى الملكية بوصفها وسيلة لتحقيق الهدف من الخلافة وإشباع الحاجات الإنسانية المتتوعة. فيقرر الرسول الكريم (ص) «ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأغيتت ولبست فألبيت وتصدقت فأبقيت». والمال بهذا المنظار لا يكون تجميعاً وتكديساً شراً لا يرتوي ولا يشبع؛ تلك هي الصياغة الروحية والخلقية للملكية في

الإسلام التي تكمل الصياغة المذهبية للملكية، فتشكلان معاً علاقة الإنسان بما يملك؛ علاقة سامية ذات نتائج إيجابية معطاء.

الوسائل الخلقية والفكرية في تنمية الانتاج

إن وسائل الإسلام في عملية التنمية الاقتصادية هي بالدرجة الأولى أخلاقية وفكرية. فالإسلام يشد الإنسان بالأرض ويدفعه في حركة مستمرة لاستثمار خيرات الطبيعة وفقاً لمقاييس معينة تضمن لهذا الإنسان الاستمرار في الحركة أولاً، وعدم التجاوز على حركة الآخرين ثانياً. ففي الوقت الذي يجب أن يندفع الإنسان في الاستثمار وفق المقاييس الإسلامية، يجب أن يتبعد عن الاعتداء. فيقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. وأعطى الإسلام بعد ذلك للعمل قيمة كبيرة وجعله مرتبطاً بكرامة الإنسان، وأصبح الخمول والتقاعس والترفع عن العمل وفق الصياغة الخلقية للإسلام نقصاً في إنسانية الإنسان وسبباً في تقافته. فعن رسول الله (ص) أنه قبل يوماً يد عامل وقال «طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة، ومن أكل من كد يده مرّ على الصراط كالبرق الخاطف. ومن أكل من كد يده نظر الله إليه بالرحمة ثم لا يعذبه أبداً. ومن أكل من كد يده حلالاً ففتح له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء». وكان (ص) يسأل عن الشخص إذا أعجبه مظهره، فإن قيل له ليست له حرفة ولا عمل يمارسه، سقط من عينه ويقول: «إن المؤمن إذا لم تكن له حرفة يعيش بدينه». وفي الحديث الشريف: «ما من مسلم يزرع زرعاً أو يغرس غرساً فيأكل منه الإنسان أو دابته الا وكتب له به صدقة». وفي الحديث أن الامام الصادق (ع) سأل عن رجل فقيل: أصابته الحاجة وهو في البيت يعبد ربه، وإخوانه يقومون بمعيشته، فقال (ع): «الذي يقوته أشد عبادة منه».

يؤكد الإسلام بعد هذا على استثمار مختلف مجالات الطبيعة ﴿وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور﴾. هذا هو الإطار الفكري والخلقي الذي يضعه الإسلام لفهم العمل والعامل. وفي هذا الإطار تتفجر طاقات الإنسان المسلم ويندفع في حركة مثمرة تكمل الجانب التشريعي في مبدأ عملية الانتاج.

استنتاجات

هناك بعض النصوص عن المعصومين (ع) تعطي للتعامل مع المادة والحياة نظرة سلبية وتحث الإنسان المسلم على ترك حب الدنيا نظير قول الرسول (ص) «من أحب دنياه أضُرَّ بآخرته». وعن الصادق (ع) «رأس كل خطيئة حب الدنيا». وعن الصادق (ع) أيضاً: «أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهجمه الايطنه وفرجه». وعن أمير المؤمنين علي (ع) «إن من أعون الاخلاق على الدين الزهد في الدنيا»؛ كل هذه النصوص توصي بالابتعاد عن التفاعل

الإيجابي مع الحياة.. ولكن هدف هذه النصوص يتضح لو قارناها بنصوص أخرى وردت عنهم (ع). قال رسول الله (ص): «نعم العون على تقوى الله الغنى». وعن الصادق (ع) «إن نعم العون على الأخرى الدنيا». وعن الصادق (ع) أيضاً: «لأخيراً من لا يحب جمع المال من حلال، يكف به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه».

وفي الحديث الشريف: «ليس منا من ترك دنياه لأخوته أو آخرته لديناه»، فتركيب نصوص المجموعة الأولى مع نصوص المجموعة الثانية، نخلص إلى النتيجة التي رسمها الإسلام ليعطي مفهومه عن الثروة، بحيث إنها ليست غاية، بل هي وسيلة يؤدي بها الإنسان المسلم دور الخلافة. وبهذا المنظار سوف لا يكون تعامل الإنسان مع المادة شراً أثنائاً مخرباً، بل تعاملًا يضمن المصلحة العامة، ويؤدي إلى سيطرة الإنسان نفسه على الثروة، لا أن يدفع الثروة تسيطر عليه وتسيّرهُ.

تتفق المدارس أن الإنسان هو محور التغيير الاجتماعي. على أن بداية التغيير هي تربية الإنسان وفق مفاهيم وقواعد معينة، وصياغة ذهنه وفق أخلاقية مرسومة، ولكنها تختلف في ما بينها في طريق التربية وترسيخ المفاهيم. وكاد استطيع حصر الطرق التي تتبعها المدارس الأخلاقية في إعطائها للمفاهيم التربوية إلى قسمين:

المدرسة الأولى هي التي تتبع منهجاً معيناً ذا مراحل معينة في التربية. هذه المدرسة تمثلها الطريقة المسيحية ومن تأثر بها. وتتبع هذه المدرسة طريقة ما يشبه الدراسة الأكاديمية لناحية اجتياز الطالب لمراحل معينة في تربيته، لناحية أنها تُعطى من طريق أستاذ وطالب بين جدران أربعة بمعزل عن الحياة الاجتماعية.

المدرسة الثانية تمثلها التربية الإسلامية التي تقف مع المدرسة الأولى على طرفي نقيض. فهي لا تؤمن بمراحل ومناهج أكاديمية للتربية، ولا تؤمن بأن التربية تتم بالجلوس مع أستاذ بمعزل عن الممارسة العملية مع الواقع الاجتماعي. فالمناهج العملية التي رسمها الإسلام للإنسان المسلم في سياسته واقتصاده وتعامله مع المجتمع كلها مؤطرة بإطار أخلاقي. ولا يستطيع الإنسان المسلم أن يعيش هذه الأطر الأخلاقية إلا بعد أن يمارس تلك المناهج العملية. فمع استمرار الإنسان في حركته وتفاعله وفق منهج الله وضمن شريعته يكتسب الأخلاقية التي أرادها الإسلام. ولا تتحقق هذه الأخلاقية ولا تعطي ثمارها في الواقع الموضوعي إلا بالممارسة والتفاعل والتعامل المستمر.

من هنا نقول إن أخلاقية الإسلام على خط الحياة تنبع من الممارسة العملية المرسومة، بل إن الأخلاقية هي النتيجة الطبيعية للممارسة الاجتماعية وفق منهج الله تعالى؛ تلك صورة شاهدناها في فصول الموضوع السالف، ونشهدنا في حديث رسول الله (ص) يخاطب أبا ذر

قائلاً: «يا إيا ذر إن استطعت أن لا تأكل ولا تشرب إلا في سبيل الله فافعل». إنه الإطار الأسمى الذي يعطيه الإسلام لكل تعامل للإنسان المسلم في الحياة. فهو يمارس أخلاقية معينة حتى في أكله وشربه، وهو يعد لا ينفك عن هذا الإطار طوال مسيرته الاجتماعية وفي كل منعطفات الحياة.

إن التنمية الشاملة في المجتمع هي التي تحقق كرامة الإنسان وعزته، وتوجه به إلى الكمال في الجوانب المادية والمعنوية، وهذا ما لا يتحقق في إطار الأنظمة للمادية التي تجعل من المصالح الاقتصادية حافزاً أساسياً للتنمية. فهذا الحافز قد يؤدي إلى تسجيل انتصار مادي في حقل استثمار مواهب الطبيعة، لكنه يقتصر بتركيب محمول يصادر كل قيم الإنسانية. والمنهج الإسلامي في التنمية الذي يقوم على أساس تزكية الإنسان هو الذي يستطيع أن يحقق طموح البشرية في حياة حرة كريمة. وبالمناسبة، فإن التزكية - من «زكاء» أي «نماء» هي التنمية الشاملة بالمعنى الإسلامي، وتبدأ من تغيير المحتوى الداخلي للإنسان لتحل كل التناقضات بينه وبين الطبيعة، وبينه وبين أخيه الإنسان، وتخلق تفاعلاً إيجابياً بين الكائن البشري والأرض وفق مفاهيم الاستخلاف.

علي شريعتي: العودة إلى الذات

لا ريب أن الثورة الإسلامية في إيران تعد بحق أهم أحداث القرن الرابع عشر الهجري قاطبة، إن لم تكن أهم الأحداث في تاريخنا المعاصر. فالثورة التي غيّرت معالم الحياة في إيران لم تتأت من فراغ، بل كانت نتاج تفاعل مجموعة من العناصر المتباينة، والتي آن لها آنذاك أن تتغير أو بالأحرى أن تنفجر. فالوضع السياسي الاستبدادي المتطرد، والاقتصادي المتهاك، والديني المنافق أو المهادن، والإجتماعي الصامت المغيب، والثقافي المفرغ من أي وعي حقيقي.. أدت إلى بروز جيل من المثقفين الأحرار الذين شجبوا ورفضوا، بل وتحركوا والتحموا مع صفوف الجماهير^(١).

كان على رأس أولئك الأحرار الشهيد د. علي شريعتي^(٢) الذي سيظل نموذجاً للمثقف الإسلامي المطلوب اليوم وغداً، والجامع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشجيع بالروح النقدية وبالفضيلة العلمية والخلاقية. ويبقى التعريف بهذا الرجل المسلم النموذج الذي يكاد لا يعرفه الناس عندنا لأسباب معروفة. والذين يعرفون عنه شيئاً تغيب عنهم أشياء، يبقى التعريف بسيرته وفكره خطوة ضرورية هي وحدها القادرة على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي بحاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد.

ولد فيلسوف الثورة الإيرانية الأول^(٣) عام ١٩٣٣ لآب من كبار رجال الدين المفكرين، وتخرج من كلية الآداب بجامعة مشهد بدرجة الإمتياز، ثم أوفد في بعثة إلى فرنسا حيث نال الدكتوراه في العلوم الاجتماعية، وعمل مدرساً في جامعة مشهد. لكن السلطة اعتبرت محاضراته خطراً عليها، فطرد من الجامعة، لكنه لم يشأ أن يبتعد عن إيران لأنه كان يرى أن رسالته الأولى داخل بلده. وهو انتقل إلى طهران حيث زاول نشاطه الفكري الذي يدعو إلى تجديد في الفكر والتشجيع، وإلى ثورة على الطغیان، وظل يلقي المحاضرات والدروس، ويؤلف

* بحث تخرج مقدم في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الكتب في حسينية الإرشاد التي افتتحت كي تكون مركز إشعاع إسلامي لشحذ الهمم والتعبئة الفكرية والسياسية في أوساط الشباب. وأسس شريعتي خمس لجان للإشراف على النشاطات المتعددة. والتفت حول حسينية الإرشاد جيل كامل من الشباب. واستطاع شريعتي أن يحول المجتمع كله إلى جامعة يلقي فيها دروسه ومحاضراته، وتعرض للإضطهاد من قبل السلطة ورجال الدين المتحجرين معاً، فغادر إيران إلى لندن (١٩٧٧) حيث توفي بعد فترة وجيزة مئة مشكوكاً فيها. ورفضت حكومة الشاه السماح بدفنه في موطنه، فدفن في الحرم الزينبي في دمشق. ورغم قصر عمره، فإن شريعتي ترك ما يقرب من ١٢٠ مؤلفاً ما بين الفلسفي والأدبي والروائي والتحريضي، والتي تتخذ كلها من الإسلام القبس الذي يضيء الطريق أمام المسلم المعاصر.

إذا كان لنا أن نوجز مقومات شخصية شريعتي في كلمات، فيجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة، فكان يجسد الفكرة التي قال بها سقراط، وهي أن المعرفة أساس الفضيلة (الفضيلة علم والريذة جهل). فالعالم لا يكون إلا فاضلاً في تصور سقراط. وإذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن شريعتي كان من القلائل الذين اقترن لديهم العلم بالفضيلة والنضال ليكون حكمه ويكون صاحبه حكيماً. ويتميز شهيدنا عن غيره من المفكرين، سواء في عصره أو العصور الإسلامية السالفة، أنه جمع بين ثلاث خصائص ندر أن تتوافر في أي منهم. فهو كان فقيهاً وعالمًا أولاً، ثم كان فيلسوفاً ومحللاً للظاهرة السياسية والاجتماعية ثانياً، وكان رجل حركة دينية وسياسية، ثالثاً. وهو لم يكتفٍ بالتحليل منعزلاً في برج الفلسفة والنظرية العاجي، بل أبى إلا أن يحثك ويمارس ويدفع ثمناً لذلك أعلى ما يملك، فجاءت آراؤه السياسية نتاج الفكر ملتجماً بالحركة، فكان أكثر واقعية ومصادقية، وكان الحاضر الغائب في ساحة الصدام، ذلك أنه كان قد استشهد قبل انفجار الثورة بشهور عدة.

السياسة والدين والمجتمع في فكر شريعتي

دراسة متواضعة لمفكر غاية في الأهمية كانت لديه منظومة متكاملة ومتناسقة في فهم السياسة والدين والمجتمع، وبإل في تحليل اللحظة التاريخية^(٤) والحضارية التي كان يعايشها آنذاك. قدمها في كتابات متباينة وغير محاضرات ساخنة. وستحاول هذه الدراسة إبراز المفكر وأفكاره على السواء، وعرضها وتنظيمها وتصنيفها وترتيبها وتنسيقها، وهذا كله سيأتي في إطار ما يسمى دراسات الفكرة ومن خلال تحليل النصوص.

المشكلة البحثية

تتجسد المشكلة البحثية في أننا نعيش حالة من الحالات التي تطرح فيها قضايا العولمة

والعالمية والإنسانية وتنميط البشر وفقدان الهوية^(٥)، ويل أوهام الهوية. ونود طرح أحد الذين أصلوا نظرياً ومارسوا واقعياً لموضوع يتعلق بالهوية وضرورة العودة إلى الذات، لكنها مميزة هذه المرة، وليست شكلاً تقليدياً مكرراً، وهذا هو العماد والأساس الذي سيُخرج أي مجتمع من عناصر التقليد والتبعية والجمود؛ وهذه أمور ملقاة على عاتق المفكر في بيئته. ومن هذه النقطة الأخيرة بدأ مفكرنا يتحدث عن دور المفكر ومسؤوليته في مجتمعه وهويته وحضارته وشعبه وإمكاناته في تكريس هدفه للعودة إلى الذات والإنسلاخ من التبعية والتقليد، وإلى شيء آخر يؤدي لمسح المجتمع وتقليده لمجتمعات أخرى.

الهدف من الدراسة

يسير العالم العربي خاصة، والإسلامي عامة، في طريق من الفوضى والدوران الفكري. فمرة يسير البعض يميناً، والآخر يساراً، والثالث يظل ثابتاً في مكانه لا يعرف إلى أين يتجه؛ فنعيش في ماضيه التقليد^(٦)، فضلاً عن التخلف الواسع في شتى المجالات، وذلك في ظل النظام الدولي الذي تهيمن عليه قوة وحيدة تحاول فرض إرادتها وأفكارها، بل وحتى طريقة أكلها وشربها ولهواها، وبالتالي فنحن في أمس الحاجة إلى ثورة فكرية شاملة تقطع الغث من جذوره، وتبقي على الثمين. كما أننا في حاجة إلى مفكرين ومثقفين أحرار يحاكون دور شريعتي، ولا أقول يكررونه، بل يلتمسون روحه ومبادئه وأفكاره، مستقيدين من تجربته الخلاقة مع إنشاء جيل ثوري غاضب على الواقع ومسلح بعلوم العصر ومدرك لماضيه المشرق مع أخذه في الحسبان ما حدث من سقطات أو سهوات حتى لا تتكرر في الحاضر أو المستقبل؛ هذا الجيل هو من سنعمل عليه في الإصلاح والنهضة والبناء والتشييد.

أهمية الدراسة

غني عن الذكر أن فكر شريعتي ليس فكراً محلياً، بل هو فكر يهم كل العالم الثالث، ويتناول قضايا تهم كل مفكري العالم الإسلامي في هذا الجزء من العالم والعصر من الزمان، فضلاً عن أن الثورة الإسلامية واكتبتها وسبققتها ثورة فكرية^(٧) كانت على أيدي عدد من المفكرين، في مقدمتنا مفكرنا، في نشر الفكر الثوري وتحويل المبادئ إلى تيارات حية في قلب الأمة لا تقل تأثيراً، إن لم تزد عن دور أولئك الذين بنوا الأرواح في الميادين.

أهمية البحث

لدى قراءة كتابات شريعتي تنور جملة من الأسئلة يمكن إجمالها في:

- إلى أي وسط ينتمي شريعتي؟ وهل كان هو نشأته عن جيله أم امتداداً لهم؟

- ماذا تعني العودة إلى الذات؟ وما هو الإسلام المطروح^(٨)؟

- ما هي مراحل العودة إلى الذات التي تقع في مخيلة مفكرنا؟ وكيف يمكن القيام ببناء الذات الثورية هذه؟

- ما هي مسؤولية المفكر في المجتمع؟ وما هي مواصفات المفكر المستنير؟

- ما الفارق بين الحضارات المقلدة والحضارات الأصلية؟

- ماذا يعني شريعتي بالبروتستانتية الإسلامية^(٩)؟ وإلى ماذا ترمي؟

ثم لننتسأل: ماذا لو لم ينشأ شريعتي في هذه البيئة التي ترعرع فيها؟ هل كان له أن يصل إلى ما وصل إليه؟ وهل أفكاره قاصرة على الفكر الشيعي الذي ظل أتباعه صابرين وصامدين وملاحقين ومضطهدين؟ لماذا لم يخرج أمثال د. شريعتي في بلادنا العربية الإسلامية التي تسير على المذهب السني والمتيني لفكرة الصبر والمهانة والتلطف مع الحكام؟ هل يعني ذلك أن الفكر الشيعي، بسبب اضطهاده وتعذيب أتباعه على مر العصور الإسلامية بشكل أو بآخر، أنتج فكراً مستنيراً ثورياً رافضاً لكل الموروث الهادي المنتظر للإمام المعصوم والمخلص^(١٠)، في حين أن الفكر السني الحاكم الرسمي لم ينتج سوى حواش وشروح وتعليقات؟ وهل لفكرة الإسلام الثوري^(١١) جذور في الفكر السني أم أنها بدعة جديدة في التشيع واستمرار لما أحدثه الإمام الشهيد الحسين بن علي (ع) ومن بعده زيد بن الإمام زين العابدين ومن سار على دربهما؟

فكرة «العودة إلى الذات»

سوف نعرض لبعض المفاهيم التي استخدمها شريعتي، وهل عرفها أم لا، وكيف تم التعريف، ثم نعرض للحجج وأنواعها وأهم المقولات المرجعية.

يعد مفهوم «العودة إلى الذات» من المفاهيم التأسيسية في كتابات د. علي شريعتي، إن لم يكن أبرزها وأهمها وأشملها على الإطلاق. فمن هذا المفهوم تنبع مفاهيم فرعية أخرى... وقد عرض شريعتي هذا المفهوم بقوله «العودة إلى الثقافة الإسلامية والأيديولوجية الإسلامية وإلى الإسلام لا كتقليد أو وراث أو نظام عقيدة موجود فعلاً في المجتمع، بل إلى الإسلام كأيديولوجية وإيمان بفترة الوعي، والذي أحدث المعجزة في هذه المجتمعات؛ هذه الذات ذات قديمة موجودة في التاريخ. وهذه العودة لا تعني العودة إلى عراقية الحمار، بل هي العودة إلى الذات الموجودة فعلاً في قلب المجتمع وفي وجدانه، والتي تصير مثل مادة ومنبع من منابع الطاقة. وهذه الذات الحية ليست تلك الذات العتيقة القائمة على عظام نخرة، وإنما هي الذات القائمة على أساس الإحساس العميق بالقيم الروحية والإنسانية عندنا، والقائمة على أرواحنا واستعداداتنا، والموجودة في نظرتنا إلى الأمور، لكن الذي صرفنا عنها هو الجهل والانقطاع

عن النفس، مع أنها لا تزال حية ذات حياة وحركة، وليست كلاسيكية ميتة تتبع علم الآثار؛ هي الروح والإيمان والحياة الوحيدة في المجتمع^(٧١). وينبع من هذا المفهوم مفاهيم عدة كمفهوم الذات المسوخة وإخلاء الذات والذات العتيقة والذات الحية.

الذات المسوخة: يعد هذا المفهوم من مفاهيم الساق إذا اعتبرنا أن مفهوم العودة إلى الذات هو مفهوم تأسيسي وبمثابة للبذرة. وقد عرّف شريعتي الذات المسوخة تعريفاً قصيراً جداً بقوله هو عبادة للتقاليد وعبادة للقديم ورجعية ليس جديداً^(٧٢).

إخلاء الذات: هو من المفاهيم المعاونة لمفهوم العودة للذات. وقد اقتبس شريعتي هذا المفهوم من المفكر هايدجر إن لكل إنسان وجودين، أحدهما الدائم كوجود في المجتمع، وبهذا الوجود يحسب من بين المجتمع، وكل البشر سواء في هذا الوجود؛ كل منهم له قدر من الاستهلاك والوزن والقوام والذوق؛ وهذا هو الوجود المجازي للإنسان. أما الوجود الآخر فهو الوجود الأصلي أو الحقيقي؛ وجود تصنعه الثقافة وتخلقه عبر التاريخ، وهو من صنع الإنسان نفسه ومن طريق العوامل التاريخية والثقافية لذاته التي يربي نفسه على أساسها؛ هذا الوجود الأصلي هو الذي تبلور على مر التاريخ مع وتكوين الثقافة وإبداع الفن وصناعة الحضارة، ذلك الشيء الذي عندما أضعه أمام الثقافات الأخرى. أمام الغرب أو الشرق. فيعطينا هوية ثقافية^(٧٣).

بناء الذات: يعد من المفاهيم النابعة من مفهوم العودة للذات، ويعرّف شريعتي بقوله «إعداد الذات ثورياً في صورة أصل وأصالة وهدف، أي أن يوهب الجوهر الوجودي للذات تكامله، وذلك التكامل يستتبع الإشتراك في القدر الشعبي الذي يستوجبه تكاملنا وإنسانيتنا. وللقيام ببناء الذات، يضع شريعتي عدداً من الأصول التي ينبغي الاعتراف بها، وفي مقدمها الاعتقاد بوعي الإنسان وإرادته واعتبارهما علة في مسيرة التاريخ الجبرية والتطورات الاجتماعية. فالإنسان صاحب دور في مسيرته التاريخية وفي تغيير نظامه الاجتماعي. ثانياً، لا بد من توافر الإنسان الثوري لأنه وقبل كل شيء جوهر أعيدت صياغة ذاته، وجعل ذاته التي بنيت أيديولوجيا خلفية لذاته الموروثة عن التقاليد والغريزة. وأخيراً يستطيع الإنسان أن يكون من صنع نفسه، أي أن يكون شريكاً في بناء ذاته.

يسوق د. شريعتي هذه المفاهيم السابقة، والتي تشكل نسقاً مترابطاً ينبع من مفهومه الرئيس، وهو «العودة للذات» كي يدلل على أنه يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية أن تتغير من طريق معرفتها بأنها ممسوخة ومقلدة، ثم تمارس عملية التخلي من هذا الفساد وتغيرها كما تريد، وتعيد بناء نفسها من طريق عودتها لذاتها الناصعة ووعيا المستقل.

الوعي المستقل^(٧٤): لم يعرف الكاتب هذا المفهوم بشكل مباشر، وإنما قدم مؤشرات عليه،

فقال إنه الوعي لجماعة من الجماعات تصل إليه فجأة على أساس من تاريخها وتناقضاتها ومشكلاتها وبالتأثير في عوامل الانحطاط في مجتمعها؛ هذا الوعي يطلق شرارة في كل مجتمعها، بحيث يصير كل فرد فيها (برومثيوس) الذي كان يقبس النار الإلهية ويأتي بها إلى أرضه ويوصلها إلى قومه فيهلك أشتار الظلمة ويبدد برودة الشتاء، وتنتشر هذه الشرارة ثم تجذب أنظار المواهب والأبطال والتاريخ إليها؛ هذه الشرارة هي الوعي المقترن بالعشق والإيمان، وهذا هو نوع الوعي الذي يحدث، فيخلص المجتمع الذي كان قد توقف مثاث من السنين، بل آلاف من السنين؛ ذلك الوعي يحدث فيه قوة معنوية تفعل فعل سحر مثير للدهشة فتقضي على كل الأشياء التي كان قد اشتد رسوخها في علاقاته الإجتماعية عبر آلاف السنين، وصارت جزءاً من نظامه الحاكم الموروث ومعتقداته الدينية الموروثة والتقليدية، فراح في سبات عميق حبيس هذه القوالب القديمة، فإذا به ينتقل به من الموت إلى الحياة، ومن السكون إلى الحركة. ويقوم المجتمع فجأة فيصبح ذا جسد واحد وحركة واحدة على أساس وعي مقترن بالعشق والقوة.

الإستحمار^(١٦) هذا المفهوم هو من أهم المفاهيم التي استخدمها شريعتي في تأصيل كتاباته. فمفهوم الإستحمار من المفاهيم التأسيسية لديه. وهو يعطي تعريفاً جامعاً مانعاً تقريباً، لكلمة الإستحمار، فيقول إن الإستحمار ودافع لانحراف أو طلسمة الذهن وإلهائه عن الدراية الإنسانية والدراية الإجتماعية وإشغاله بكل حق أو باطل مقدس أو غير مقدس. ويفرق شريعتي في كتاباته بين ما يطلق عليه الإستحمار المباشر والإستحمار غير المباشر، وكذا بين الإستحمار القديم والإستحمار الجديد؛ كل هذ المفاهيم تعد فرعية من مفهوم الإستحمار الأصلي.

الإستحمار المباشر^(١٧) هو عبارة عن تحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة أو سوق الأذهان إلى الضلال والانحراف.

الإستحمار غير المباشر^(١٨) هو عبارة عن إلهاء الأذهان بالحقوق الجزئية البسيطة اللافتورية لتتشغل عن المطالبة أو التفكير في الحقوق الأساسية والحياةية الكبيرة الفورية.

الإستحمار الجديد^(١٩) لم يقدم شريعتي تعريفاً مباشراً له، وإنما ذكر دوافع هذا الإستحمار الجديد بقوله إنه كل تشاجر وتحارب إيهامي كذب. أما أسماء الوسائل والأدوات التي تستخدم في هذا المجال فهي التخصص والتحقيق والعلم والقدرة والتقدم والحرية القردية والحرية الجنسية وحرية المرأة والتقليد والإتباع.

الإستحمار القديم^(٢٠) لما كان الدين دافعاً قوياً للإستحمار القديم، وهو تابع لنبوغ المستحمرين وتجاربهم، فإن هذا النوع من الإستحمار يستفاد من الزهد والشعر والتصوف

والأخلاق وتعليم وتجليل الماضي والفلسفة والشكر والثواب والشفاعة والوصول الفردي إلى الجنة ودخولها.

النبأه: هذا المفهوم هو عكس الإستحمار بأنواعه الأربعة. وهو من المفاهيم التي تعد مفاهيم أساسية في كتابات شريعتي، خاصة عندما يتحدث عن العودة للذات، فيقول عن النبأه «إن الشيء الذي يدعوني دائماً من خارج هذه المشاغل التي تجعلني ضحية لها ويدفعني إلى نفسي هو النبأه الفردية أو النبأه النفسية. وهي تدفعني أمام المراكاة كل يوم لأرى نفسي، أجل لا يوجد أحد يرى صورته الحقيقية نصب عينيه، حتى أولئك الذين يقفون أمام المراكاة كل يوم. المعرفة النفسية أو الدراية أو النبأه الموجودة عند الفرد بالنسبة إلى نفسه هي فوق معرفة الفلسفة والعلم والصنعة، لأن الأخيرة معرفة وليست معرفة نفسية، أي ليست الشيء الذي يريني نفسي ويستخرجني فيعرفني ذاتي، وهو الشيء الذي يلفت انتباهي إلى قدرتي وقيمتي. فقيمة كل أحد بقدر إيمانه بنفسه. فعدوي أنا كإنسان، وعدونا نحن كمجتمع إنساني أو عقائدي أو شعبي أو كطبقة، لا فارق أن يكون العدو شخصاً أم أداة. فهو يسلب منا الوعاية الأولى والوعاية الثانية، وإن لم يبدلنا بهما جهلاً أو فقراً أو ذلاً، بل حتى لو أبدلنا بهما معرفة. على كل حال، فهو عدو. هذا العدو حتى لو أعطانا معرفة فلسفية أو فنية أو علمية واستلب منا عوضاً عنها النبأه النفسية، وأيضاً النبأه الاجتماعية. تلك النبأه التي اختص بها الأنبياء في التاريخ. أو عمل على تضعيفها فينا، فهو عدونا نحن، وعدوي أنا. هذا هو الأساس المركزي في وجودنا التاريخي. إن قبلنا فساد القضاء تكون واضحة وسيفيد في تخمين ومقايضة كل الأمور التي تحيط بنا».

النضال الاجتماعي^(٢٦): يعد بعداً رئيسياً لأسلوب التربية المتناسقة مع العبادة والعمل، والتي وضعها د. شريعتي لبناء النفس وتربيتها. ولم يعط الكاتب تعريفاً مباشراً لمفهوم النضال الاجتماعي، وإنما اختلف في البداية مع تعريف افلاطون للإنسان بأنه حيوان سياسي، أو بالأحرى اختلف مع من ترجم لافلاطون تعريفه للإنسان بقولهم إنه حيوان اجتماعي. ويرفض د. شريعتي هذه الترجمة، ويؤكد أن المقصود أن خاصيته السياسية هي الرؤية والميل الذي يربط الفرد بمصير المجتمع الذي يعيش فيه، وهذه الصلة هي موضوع تجلي الإرادة والوعي والاختيار عند الإنسان، بحيث يحس أن وضعه الاجتماعي مثل وضعه الطبيعي، أي أن يحس بموقعه في الطبيعة أو المجتمع ويعيه ويتدخل فيه مؤيداً أو معارضاً أو مغيراً لبنيته، ومن ثم فالإنسان غير السياسي إنسان في الحقيقة أبطل وعطل أعلى وأسمى تجلٍ لاستعداداته الإنساني. ومن المؤسف أن رجال السلطة الذين سيطروا على مصير المجتمعات ملهوا دائماً من اهتمام الجماهير بالسياسة. ثم يقوم شريعتي بما يمكن أن نسميه مرادفة بين النضال الاجتماعي كمصطلح، وبين النضال السياسي، فيعده من أعظم العوامل التي تكون الوعي الذاتي عند المفكر، وهو الذي يجعل أي مفكر عارفاً بنصوص الناس

ورغباتهم واحتياجاتهم وجوانب القوة وجوانب الضعف فيهم، ويصحح وعيه الأيديولوجي ويهبه الفاعلية.

العمل^(٣٢): هو أحد الأبعاد الثلاثة في التربية. وقد عرّف شريعتي العمل بقوله إنه كل عمل صالح - اقتصادياً كان أو سياسياً أو صحياً أو في سبيل الناس - وهو يفسر كنوع من العبادة الدينية، حتى نوم الإنسان. ويشير إلى أن العمل رياضة في بناء الذات، ويعني إلغاء دور الطبيعة على يد الإنسان، وهو بطولة الإنسان في مواجهة الطبيعة. فالإنسان يعمل غير مجتمعه. والعمل عبارة عن تجلي التحقيق العيني للإرادة والرغبة والقيم الخاصة بالإنسان الذي يولد ويصنع في العمل، وتتبدل أفكاره الذهنية إلى واقعية عينية، وفي الوقت نفسه يصقل جوهره الوجودي الحقيقي.

العبادة^(٣٣): تعد البعد الثالث من أبعاد التربية. وقد عرّفها شريعتي بقوله «الإتصال الوجودي المستمر بين الإنسان والله؛ الإله الذي هو منبع الروح والجمال والهدف والإيمان وكل قيمنا الإنسانية، ومن دونه يفوق كل شيء» في مستنقع العبث واللامعنى والابتذال. العبادة هي التي تستطيع أن تحمي الفرد في مثل هذا النظام المرعب من مسخ وجوده وابتذال إنسانيته ونسيان كل القيم الإنسانية، وتقيم لنا علاقة مع أصل الوجود، وتحفظنا في عالم تهجم عليه الآلة والراسمالية هجوماً عنيفاً ومدمراً، وتهبنا ملاذاً عظيماً^(٣٤).

البروتستانتية الإسلامية: حدد شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم بقوله «البروتستانتية الإسلامية ذات عوامل متراكمة من العناصر المليئة بالتنوير والثورة وصنع المسؤولية والعالمية، وأكثر تقاليد ثقافته أصالة تقليد الإستشهاد والكفاح والنضال الإنساني، ولها تاريخ مليء بالنضال بين العدل والظلم والمفاهيم التي تقوم بالتنوير وتصنع المسؤولية وتدافع عن حرية الإنسان، وبنيته مليئة بهذه العناصر». ثم يستطرد قائلاً: «إن نقطة انطلاق المفكر ومسؤوليته في إحياء مجتمعه ومنحه الحركة هي بروتستانتية إسلامية حتى:

- يقوم المفكر، وهو المهندس الثقافي في المجتمع، باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها، وتبديل هذه المواد التي سببت الإنحطاط والجمود، إلى طاقة وحركة؛

- ينقل التقاضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه إلى ضمير هذا المجتمع وعيه بالقدرة المتاحة له من طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الامكانات، ويلقي وعيه الاجتماعي وعلمه النبوي الباعث للحياة في ليل الناس وشتائمهم؛ هذه هي نفس النار الالهية التي يهبها برومفيوس للإنسان؛

- يعقد جسراً من القرابة والالفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين جزيرة «أهل الفكر» و«شاطئ الناس» اللذين ابتعدا كل منهما عن الآخر، ويزداد ابتعادهما بمرور الوقت، وذلك

ليجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة؛

ينزع سلاح الدين من أيدي القوى التي تسلحت زوراً بهذا السلاح حتى تمارس سلطانتها وتدافع عن سيطرتها، وبهذه الوسيلة تجرد معارضتها من أسلحتهم وتكون القوة اللازمة لتحريك الناس في يدها؛

يشل قوي الرجعية، وهي القوى التي لا يزال المفكر يقوم بتعضيدها، من طريق القيام ببعث نهضة دينية، أي عودة إلى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، ويقوم بتخليص الناس من الأسباب التي أدت إلى تخديرهم وتوقفهم وانحرافهم وخداعهم، ويجعل نفس هذه العناصر وسيلة إحياء وتوعية وحركة ونضال ضد الانحرافات. واستناداً إلى ثقافته الأصلية يقوم بتجديد مولده وإحياء شخصيته الثقافية ويحدد هويته الإنسانية وبطاقته التاريخية والاجتماعية في مواجهة الهجوم الثقافي للغرب؛

يقس حركة دبروتستانتية إسلامية وخاصة شيعية، فالشيع هو مذهب الإعتراض، وأساسه هي الاصلالة والمساواة والإرشاد، وتاريخه الجهاد والاستشهاد المستمر؛

يبدل الروح التقليدية الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير إلى روح اجتهادية واندفاعية واعتراضية ونقدية، ويستخرج هذه الطاقة العظيمة المتراكمة في أعماق مجتمعه وتاريخه ويقوم بتصفيتها ويهب المجتمع منها مواد للحركة، وعناصر باعثة للحرارة فينور عصره ويوقظ جيله.

يعول شريعتي على المفكر في هذا الأمر. فهو في تصوره من سيقوم بهذه الحركة حتى يستطيع أن يمنح مجتمعه فورة من الفكر الجديد والحركة الجديدة مثلما فعلت البروتستانتية المسيحية التي فجرت أوروبا في العصور الوسطى، وقمعت كل قوى الانحطاط التي أصابت فكر المجتمع بالجمود والركود باسم الدين^(٢٥).

يتضح مما سبق أن هناك عدداً من المفاهيم التي تنتمي إلى أسرة واحدة أو إلى منظومة معينة. فمثلاً نستطيع وضع مفاهيم مثل (العودة إلى الذات مع إخلاء الذات والذات المسوخة والذات العتيقة والحية) في منظومة واحدة؛ فكلها مفاهيم فرعية ولدت من مفهوم أم رئيس أو أنهار فرعية تصب في النهاية في بحيرة جامعة. ويتناسق مفهوم (الوعي المستقل) أيضاً مع مفهوم (النباهة)، وتأتي عكسها مفاهيم الإستحمار وعائلته فيشكلون منظومة واحدة. أما مفهوم (النضال الإجتماعي) و (العبادة) و (العمل) التي تشكل مثلث التربية المتناسقة، كما يراها شريعتي، فإنها تنتمي إلى أسرة مفاهيمية واحدة، وكذلك مفهوم البروتستانتية الإسلامية ودوره في عملية الحركة. وهذه المفاهيم هي جزء من مرحلة بناء الذات الثورية؛ بناء الفرد من أجل العودة إلى الذات الإسلامية.

المقولات المرجعية في فكرة «العودة إلى الذات»

- يستطيع الإنسان أن يكون من صنع نفسه، أي أن يكون شريكاً في بناء ذاته؛

- الإنسان وليد الطبيعة وريب تاريخه ومجتمعه وطبقته. لكن الإنسان التكاملي الحيوي الساعي نحو الحرية يسبق كل هذه العوامل الجبرية والعلمية والمادية؛

- ليس من الممكن نيل الحرية والإحساس العرفاني والإخلاص الأخلاقي قبل أن يكون نظام الحياة نظاماً يحرر الإنسان من قيد المادية ومن أسس الاقتصاد ومن الصراع؛

- إن الإنسان الذي يفكر في الحرية - الحرية الحقيقية لا الحرية التجارية - إنسان يعيش في مجتمع تخلص مسبقاً من أسر النظام الرأسمالي، ولم يجعل نظام الطبقات الإنسان ذا قطبين وشقين؛

- إن أعظم مآسي الإنسان في العصر الحديث هي اعتناقه للبعد الواحد؛

- عندما يصل الإنسان إلى سن التكليف يكلف فوراً بمسؤولياته الفردية التي تحتوي على بناء الذات في الوقت نفسه مع مسؤولياته الجماعية التي تشكل رسالته الاجتماعية والسياسية؛

- إن الطبقة المتوسطة التي يعيش فيها الإنسان تتيح الفرصة أكثر للإنسان كي يبقى إنساناً وتتيح له فرصة النضج، وذلك بالنسبة للطبقتين العليا والدنيا. إذ في حين ترديه الأولى في الخواء، فإن الثانية تنزل به إلى مرتبة العبودية الفكرية والسقوط الأخلاقي؛

- النضال السياسي يعلم المفكر ربيب الكتاب والدراسة لغة العوام؛

- ما لم تصل الأمة إلى مستوى الإنتاج المعنوي والفكري والثقافي، فإنها لن تستطيع أن تصل إلى مستوى الإنتاج الاقتصادي. وإذا وصلت إليه، ففي مستوى ما يفرضه الغرب وفي صورة خادعة، أي في صورة استعمار جديد؛

- يستشهد بمقولة الإمام علي عن تمازج العمل مع الفكر بقوله «من الإيمان يستدل بالعمل ومن العمل يستدل بالإيمان»؛

- المجتمع المنتج هو المجتمع الذي يفكر في نفسه ويخلق بنفسه مثله وذهنه وقيمه وفنونه ومعتقداته وإيمانه ووعيه الديني وآراءه التاريخية والاجتماعية ونظامه الطبقي واتجاهاته الجماعية؛

- عندما يفهم الشرقي أنه من جنس أدنى وفي الدرجة الثانية، ويعتقد أن الغربي من جنس أعلى وفي الدرجة الأولى وصانع للثقافة، فإن علاقته به سوف تشبه علاقة الطفل بأمه؛

- علاقتهم بنا لا تعدو علاقة المستعمر بالمستعمر: علاقة من يمتص من يمتص، وبين من يقوم بالإنتاج وبين من ينبغي عليه أن يستهلك، وبين من ينبغي أن يحدث ومن ينبغي أن يسمع، وبين من عليه أن يتحرك ومن عليه أن يتبع ويقلد؛

- هذا الدين الموجود لا يستطيع أن يواجه الناس بحساسياتهم ومشكلاتهم؛

- ينبغي أن يطرح الإسلام بعيداً عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية العنوية، وهي أكبر عوامل الإنحطاط، بل ينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث لوعي تقلمي ومعترض وكأيدولوجية باعثة للوعي وقائمة بالتقوير؛

- ينبغي أن يتحول الإسلام من صورة تقليد اجتماعي إلى صورة أيديولوجية، ومن صورة مجموعة من المعارف العلمية إلى إيمان وإع، ومن صورة مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدي لنيل ثواب الآخرة إلى أعظم قوة تهب الإنسان، قبل الموت، المسؤولية والحركة والميل إلى التضحية؛

- يعمل الإستعمار القديم على إشغال الشعوب وإلهائها عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية لإنشاء جيل مطابق لمقاييسه وحساباته؛

- إن أية قضية فردية أو اجتماعية، أدبية كانت أم أخلاقية أم فلسفية دينية أو غير دينية، تفرض علينا هي بعيدة عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية ومنحرفة عنها، وهي استعمار؛

- يستشهد يأتين من القرآن الكريم ليدلل على أن الإنسان ظاهرة مادية ترابية بيولوجية، كما يستشهد بآيات أخرى ليقول عبرها إن الإنسان هو صانع نفسه؛

- يستشهد بمقولة ابن الرومي حول النفس ومن قبلها آية النفس في القرآن؛

- يذكر مقولة الإمام علي بن أبي طالب عن العدل وسعته؛

- عند حديثه عن الصلاة، يذكر مقولة هينو عن تفسير معنى الصلاة؛

- يتناول مفهوم الوجود المجازي والوجود الحقيقي عند هايدغر ليدلل على إمكانية بناء الوجود الإنساني؛

- يستشهد بقول الرسول (ص) عندما سئل عن الإسلام، فقال هو العمل؛

- يذكر مقولة الإمام علي عن العمل وعلاقته بالإيمان، وكذلك مقولة الإمام علي أو خطابه لواليه في مصر وحديثه عن الرحمة والإنسانية؛

- عند حديثه عن النضال المجتمعي، اشتق تعريف افلاطون للإنسان؛

- يستشهد بأسماء كوكبة من مفكري الشرق والغرب وكيف أسسوا البنية الفكرية والثقافية

لحضاراتهم؛

- يذكر مقولة فرانز فانون عن استقلالية كل مجتمع؛

- يستشهد بذكر عدد من المفكرين غير الإسلاميين من إفريقيا وأميركا اللاتينية، والذين

رفعوا شعار العودة للذات؛

- ذكر مقولات لسارتر وبراتراند راسل عن الإستعمار؛

- يستشهد بما فعله المفكر برومثيروس في تغيير مجتمعه.

هناك عدد كبير من العبارات في نص العودة الى الذات وما تبعها من مفاهيم وأفكار وثيقة الصلة تعد بحق عبارات مرجعية، لكنها تراوح بين الإجمالية والتفسيرية والتصنيفية والجامعة. فحين يتحدث شريعتي عن الحرية والإنسان والمجتمع والإسلام، نراه يستخدم عبارات تفسيرية، ولدى تناوله موضوع الإستعمار، نراه يستخدم عبارات تصنيفية. ونجد أيضاً بعض المقولات التي تعد من جوامع الكلم، لكنها ليست بالكثيرة. أما عن شبكة الإسنادات المرجعية التي يستخدمها شريعتي، فهو يستند في مصادره ومراجعته التي يعود إليها، إلى جملة من المعارف والعلوم والآداب، ويستخدم الفلسفة عند إثبات الوجود المجازي والحقيقي، وتارة نراه يستشهد بأحداث من التاريخ الإسلامي أو التاريخ العالمي، وأحياناً أخرى تجده متحدثاً عن الأحداث العظمى في تاريخ البشرية، كالثورات والإنفاضات، ومرات يتناول المجتمع بالتحليل والنقد والمراجعة وكيفية تطوره ونموه أو هبوطه وانحداره، وغيرها من المراجع التي يعتمد عليها شريعتي في كتاباته. إذ إن نصه خليط من الفلسفة والأدب والتاريخ وعلم الاجتماع والدين والسياسة والمذاهب المختلفة والأحداث العظام، فضلاً عن إبداعاته الخاصة به.

الحجج وأنواعها في فكرة «العودة إلى الذات»

يستخدم شريعتي مروحة من الحجج، فنراه ينتقل بين المنطقية والتاريخية والواقعية واللغوية ليبرهن على آراءه.

الحجج الواقعية

- لدى حديثه عن الإستعمار الذي يعتبر العالم مزرعة له، يضرب مثلاً دولة كوبا التي كانت تنتج قصب السكر، والشعب المسلم في شمال إفريقيا الذي يزرع الكروم فقط ويستغله المستعمر؛

- عندما يتناول قضية الهزيمة النفسية للمسلمين، والتي أججها المستعمرون بتأكيدهم على أنهم الجنس الأعلى والدرجة الأولى، ينكر كيف أن أغلب المستشرقين التابعين للاستعمار وجهوا كل اهتماماتهم لتحقيق المخطوطات الصوفية عشرات المرات، في حين أن هناك مخطوطات علمية تتحلل في المكتبات لا يعلم عنها شيء؛

- يتحدث عن مسخ الغرب أو للمستعمرين لماضي العالم الإسلامي وتشويهه في صورة منحة ومقرنة وقبيحة؛

- يذكر حادثة شخصية وقعت له عندما كان راكباً في طائرة، ووجد أن من بجواره لا يعرف التحدث بلغة بلاده لأنه قضى ثلاث سنوات في أوروبا وكأنه نسي لغته الأصلية. وهو يدلل بهذه الواقعة على التهرب من ماضينا ويكل ما يذكرنا بانحطاطنا وقبحه، حتى لو كانت اللغة؛

- يضرب مثالاً حول فهم الناس للدين أو للخطاب الديني السائد. الآن، إذ إنهم منشغلون بقضايا فرعية ثانوية أخرى غيبية ويجعلونها أم المشكلات؛

- عند حديثه عن الرأسمالية والديمقراطية، وأنها لا يجتمعان، وكيف أن الحرية المزعومة هي حرية التجارة؛

- يتحدث عن أدوات اللهو التي تصرف الناس عن نضالهم الاجتماعي، كالترويج للفنون الهابطة وعبادة الإستهلاك... الخ؛

- عندما يستنهض همم المفكرين والمثقفين كي يشاركوا في النضال السياسي، يقول إن المشاركة الفعلية العملية في هذا النضال أكثر تأثيراً وفاعلية من مئات الكتب وآلاف المؤتمرات؛

- يستشهد بأن أوروبا عادت إلى عصرها الذهبي -العصر اليوناني- وانطلقت منه لبناء حضارتها.

الحجج المنطقية

- سعى للإستشهاد بأن فكرة العودة للذات ليست مقصورة على المتدينين فحسب، وإنما تتجاوز المتدينين إلى العلمانيين أيضاً لأنها مسؤولية اجتماعية قبل كل شيء؛

- يذكر الشعار الذي رفعه المتدينون وغير المتدينين من المتعلمين والمثقفين في آسيا وأميركا اللاتينية والعالم الإسلامي، وهو العودة للذات، والذي يعني حق كل مجتمع في أن يركز على تاريخه وثقافته؛

- يدلل على عنصرية الغرب وازدواجيته، فيقول إن الغرب يخاطبنا قائلًا: على كل من يريد أن يصير متحضرًا، عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها، وإذا أراد أن يرفضها فليظل وحشياً وبدائياً؛

. يتحدث عن فكرة إخلاء الذات المستقاة من المفكر الوجودي هايدغر؛

. يتساءل شريعتي عن إنفاق المفكرين أعمارهم في قضايا تافهة وهزلية، وهم بعيدون كل البعد عن مصير مجتمعهم ورسالتهم للناس، فهم فيقومون بأعمال الترجمة لمواضيع لا تضر ولا تنفع؛

. يتحدث عن الاستعمار وأن علاقتنا به لا تعدو أن تكون علاقة الطفل بأمه وعلاقة من يتحرك بمن يتبع ويقلد؛

. يتحدث عن السجون التي تضغط بجدرانها على الإنسان (سجن النفس والتاريخ والنظام الاجتماعي والطبقي والطبيعية والجغرافيا)؛

. يفسر الوجود ويستدل بمقولات هايدغر حول ضرورة الاستقلال وبناء الذات من جديد؛
. عندما يضع خطة للمعرفة الصحيحة بالغرب والمسؤولية الذاتية، يذكر عدداً من الأمور التي لا بد منها للتعرف على ثقافة الغرب والاستفادة منه؛

. عندما يدعو لتأسيس البروتستانتية الإسلامية . كما يسميها . يسوق الحجج المنطقية على عكس الحضارة الغربية؛

. يتحدث عن انفصال العمل عن الفكر، مثل أولئك الذين يعيشون كالحليفة الثالث عثمان، لكنهم يغازلون أبا ذر، وأولئك الذين وضعوا أيديهم في يد معاوية، ولكنهم سيكون على الإمام الحسين.

الحجج التاريخية

يكثر الكاتب من استخدام الحجج التاريخية والاستشهاد بالوقائع التاريخية، وهذا أمر معتاد، خاصة وأن معمل التجارب لأرباب العلوم الاجتماعية هو التاريخ؛

. لدى حديثه عن الوعي المستقل وأنه بمثابة الشرارة في المجتمع، يستشهد بـ «بروميتوس»، وهو شخصية تاريخية؛

. يذكر ما قاله موريس تورز رئيس الحزب الشيوعي الفرنسي عن الدول الخاضعة للإستعمار، وأنها لا تزال في مراحل التكوين وفي أحضان الإمبريالية الأم القاسية؛

. يذكر ما حدث في فرنسا من مصادرة مجلة ثورية إفريقية وتناقض ذلك مع ما ترفعه باريس من حرية رأي ولبيرالية وديموقراطية؛

. يذكر فضل الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، ويستشهد بأن مؤسس علم الاجتماع كان ينتمي لهذه الحضارة، وكيف أن المكان الوحيد الذي كان متحضراً في

أوروبا هو أسبانيا، بينما كانت أوروبا تغوص في وحول الجهل والخرافة؛

قيام الإستعمار بمسخ ماضي الحضارة العربية الإسلامية وتشويهها، في حين أنه انكر على الإفريقي آية حضارة ماضية، وبهذا المنهج تظل البلاد مستعمرة حتى يتسنى لها التحضر؛

يعطي نماذج ثلاثة للمفكرين الأوروبيين الذين أثروا بشكل نوعي في تطور الإنسان وفي الحركة الكلية للتاريخ، وهم سارتر وماركس وباسكال. أما النماذج الثلاثة الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية، فهي الحلاج ومزدك وعلي بن أبي طالب؛

يستشهد بما فعله الإمام علي عندما وجد صديقه ميتاً التمار يفصل بين التمر الجيد والريء في كومن في الطبق، فقام بخلطهما وأمر ببيعهما بثمن متوسط، وهذا يعطينا قيمة التساوي في الإستهلاك. ويستشهد أيضاً بمقولة الإمام علي عن العدل وبغضه (عليه السلام)؛
- عندما أذى أعداؤه أمراه يهودية، فقام خطيباً على المنبر.. بهذه المواقف الثلاثة، يستدل شريعتي على أن الإمام علي كان أكثر حساسية من مزدك، وثورية من ماركس، وعاش متعاطفاً مع المحرومين؛

يستشهد أيضاً بخطاب الإمام علي لعامله على مصر وأمره إياه بالراقة والرحمة والإنسانية مع العباد جميعاً بلا تمييز؛

يستشهد بالحرية الفكرية والثقافية التي كانت موجودة، حتى في ظل نظام بني العباس. إذ كان هناك ابن أبي العوجاء وابن الكواء، وكانوا ملاحدة ويقومون بالسخرية من الحج، على الرغم من أنه يعد ركناً مقدساً عند المسلمين، ومع ذلك لم يصيبهم أذى ولم يتعرضوا للتعذيب أو الإنتهاكات؛

يذكر كيف أن الإمام علي بن أبي طالب لم يفصل بين الفكر والعمل، وكان يعمل بيديه في حفر الآبار والقنوات بالمدينة، ويفرس البساتين والنخيل، ومع ذلك فهو مفكر ومتعبد وفاهم للقرآن؛

يستشهد بما فعله الرسول (ص) حينما قبل يد رجل كان يعمل بمهنة تجعل اليد خشنة الملمس ليدلل بها على العمل؛

يذكر حادثة الهجرة النبوية، وكيف أن المسلمين قاموا بمزاولة أشق الأعمال البدنية، وبـل بقي بعضهم بلا أسرة أو مسكن، وبالتالي فلا عيب من العمل مع الإيمان ولا استحقاق لأدنى وظيفة كانت؛

- عند حديثه عن النضال الاجتماعي، الضلع المهم في بناء مثلث النفس، يستشهد بما حدث في عهد بني أمية من الثورات التي تطالب بالحقوق، وكان السياسي أو الحس السياسي عالياً، بينما في عصر بني العباس تم نزع التسييس ووقع الناس في جدال نظري أو أدبي أو فلسفي أو ديني ألهاهم عن السياسة؛

- يذكر حادثة الحاسبة التي تلقاها الخليفة الثاني حينما شكوا المسلمون من طول ثيابه واعتقدوا أنه قد أخذ حقاً فوق نصيبه، ويدل بهذه الواقعة التاريخية على نضال الناس سياسياً آنذاك؛

- يذكر أن هناك عدداً من المفكرين الآن يشغل نفسه ليل نهار بالنضال في مسائل كلامية وفلسفية ولغوية ويعتبرون غاية في الرقي، لكنهم حقيقة يشغلون أنفسهم ومجتمعهم؛

- يضرب الأمثلة على عدم الانفصال بين مفكري الأمة ومتقفّيها إبان الحضارة الإسلامية وبين جماهير وعوام الناس، وبالتالي فقد أفتقدنا هذا الحس الآن؛

- يستشهد بابي ذر الصحابي الذي يمكن أن نصنّفه بالعامي وكيف أنه لم يمتنع عن المشاركة برأيه ويناضل سياسياً في زمانه مقارنة بسلطان الفارسي الذي يعد وجهة علمية فكرية مرموقة، لكنه لم يترك أثراً كما ترك أبو ذر الغفاري؛

- يستشهد ببعض الآداب الفرنسية والآداب الثورية التي ظهرت إبان تلك الحقبة وآداب الثورة العربية التي اندلعت في فلسطين وآداب الثورة في أميركا اللاتينية عسى كلها أن تكون أسس حيوية من أجل تجديد ميلاد الناس طبقاً للرؤية الإسلامية؛

- يتحدث شريعتي كيف أن أوروبا كانت مستعمرة ثقافية للشرق الإسلامي، وأنها بعد أن استوعبت ثقافتنا، تعلمت كيف تقف وتصمد في مواجهتها وتعرفت على ذواتها وعادت إلى عصور اليونان القديمة.

- يلاحظ مما سبق كيف أن هناك امتزاجاً وتداخلاً كبيراً بين الحجج. فالتاريخي يمتزج مع المنطقي أو اللغوي، والواقعي قد يتداخل مع التاريخي.

حجة لغوية

عندما يتحدث شريعتي عن الإستعمار، يجد تشابهاً طريفاً بين كلمة Culture الفرنسية، والتي تعني الزراعة، وتعني أيضاً الثقافة. ويلتقط شريعتي الخيط من هنا، ويقول إن الإستعمار يقوم بتوحيد المحاصيل في البلاد المستضعفة، بحيث تموت جوعاً إن لم تبع محصولها للغرب. فمن ناحية الزراعة المعنوية، أي الثقافية، ينبغي أن تحمي كل مزارع العالم

الثقافية وتأتي جرارات الإستعمار الثقافية فتحصد كل حضارات آسيا وإفريقيا والمجتمعات الإسلامية من أجل أن تزرع فيها الثقافة الغربية فقط.

فكرة المفكر المسؤول

(المفكر^(٣٦))

يعد هذا المفهوم من أهم المفاهيم الرئيسية التي تنبع منها مفاهيم أخرى فرعية مكملة. فالمفكر في نظر كاتبنا هو عبارة عن فرد من طبقة تقوم بعمل عقلي أو فكري، وهو من كانت القيم الإنسانية عنده درجة تمكنه من التفكير في مصائر الآخرين، ويكون على درجة من الوعي تمكنه من أن يحس بما يجب أن يفعله وما يمكن أن يفعله، ثم يحدد شريعتي الطبقة التي ينتمي إليها هذا المفكر بقوله «لا يمكن أن يكون إلا من طبقة لم تبلغ الرفاهية والارستقراطية فيها حد العبث والتفاهة والفساد، ولا حرمانها الفقر من التفكير ومن النضج الاجتماعي والاخلاقي، بل في حاجة إلى طبقة لها من الإمكانيات ما يجعلها تفكر وتدرس، وعندها من الفراغ ما يمكنها من توسعة مداركها ومعنوياتها واكتساب القيم الأخلاقية والثروات الفكرية والمعنوية للتاريخ والكنوز التي وصلت إلى جيله على مدى عمر مجتمعه. وهو يقوم ببسط نطاق وجوده المعنوي، وفي الوقت نفسه لا تلقي به آفات الإستغلال والرفاهية في مستنقع التفاهة والعبث والعلاقات الدنسة. ومن هنا فالمفكرون يظهرون في الطبقة الوسطى تلقائياً. وهذا نتاج أن الطبقة الوسطى التي يعيش فيها الإنسان تتيح الفرصة أكثر للإنسان كي يبقى إنساناً، وتتيح له فرصة النضج، وذلك بالنسبة للطبقة العليا والدنيا. وفي حين أن الأولى في الخواء، فإن الثانية تنزل به إلى مرتبة العبودية الفكرية والسقوط الأخلاقي».

يقسم شريعتي المجتمع وفق نوع العمل الذي تقوم به كل طبقة، ونوع النشاط الذي تقدمه إلى المجتمع، إلى طبقتين: طبقة تقوم بأعمال يدوية أو بدنية، وطبقة تقوم بأعمال فكرية أو عقلية. فالذين يزاولون أعمالاً بدنية، كالعمال والفلاحين، يشتغلون بأيديهم وبأبدانهم. أما أولئك الذين يقومون بأعمال فكرية من الكتاب والشعراء، فهم يعملون بعقولهم، وهؤلاء هم الذين نلقبهم بأهل الفكر أو المثقفين. ولا شك في أن أولئك الذين يعملون بعقولهم لا بد لهم من مزاولة بعض الأعمال البدنية المحدودة، وكذلك فإن من يزاول عملاً بدنياً محضاً، لا بد له من مزاولة عمل عقلي. فالمقياس هنا هو (العلة) أو السبب. فالذين يعد العقل أداة عملهم الأساسية نسميهم أهل الفكر، والذين تحتمد أعمالهم على سواعدهم نسميهم عمالاً يدويين، وبالتالي فإن المفكرين هم عبارة عن مجموعات مختلفة من المجتمع تقوم بأعمال عقلية، ومن بينهم المعلمون والمحامون والسياسيون والقضاة وقادة الأحزاب والصحافيون والمترجمون والكتاب

والشعراء والرسامون والممثلون والفنانون والمهندسون والأطباء والمتخصصون في فروع العلم المختلفة ورجال الدين وعلماءه والفلاسفة والمؤرخون؛ هؤلاء جميعاً هم المفكرون الذين يشكلون طبقة أهل الفكر^(٧٦).

يضيف شريعتي في كتابات أخرى إلى أن المفكر هو إنسان يفكر بطريقة جديدة. وهو إذا لم يكن متعلماً، فلا كان، وإن لم يعرف الفلسفة فلا عرفها؛ وليس فقيهاً. لا يهتم، وليس عالم طبيعة أو كيميائياً أو مؤرخاً أو أدبياً. لا يهتم، لكنه يحس عصره، ويفهم كيف ينبغي له أن يحس بالمسؤولية، وعلى أساس هذه المسؤولية يكون مستعداً للتضحية. ويؤكد شريعتي أن المفكرين ليسوا جماعة متميزة ذات قاعدة اجتماعية مميزة. فهم من الوجهة الاجتماعية لا يقفون في مقابل الجماهير أو الشعب أو عوام الناس أو بلزائهم. فالمفكر صفة معنوية بارزة في الإنسان وليست شكلاً اجتماعياً متميزاً. وليس لزاماً أن يكون للمفكرين متعلمين وعلماء. ثم يحدد الكاتب رسالة هذا المفكر فيقول «ورسالة المفكر هي حركة الحياة وهداية المجتمع وتغيير الإنسان وانضاجه أو تحسين حاله. فهو الآخذ بزمam القافلة، والمهمة الملقاة على عاتقه هي معرفة الطريق والمخاطر، وتعبئة الناس والتناسق المعنوي في القافلة. فعلى المفكر أن يجعل المجتمع في حالة وعي ذاتي. والسمة البارزة للمفكر هي معرفة مجتمعه معرفة حقيقية ومباشرة والتفاهم مع قومه ومعرفة عصره والإحساس بالآلام العصر وحاجاته ومثله، وهو من ينبغي عليه أن يحدد في أية مرحلة من التاريخ يعيش مجتمعه، أو بعبارة أخرى، ما هو زمانه الاجتماعي».

ويوضح شريعتي أن «المفكر هو الذي يحس بالطبقات الاجتماعية ولديه معرفة عينية ومباشرة وتجريبية بها. فهو لم يقرأ عن الحرب الطبقية في الكتب الاشتراكية والمصادر المعتمدة في علم الاجتماع، بل يجدها في داخله يحس بها فوق بشرته وفي لحمه.... هو من يحس ويعرف هذه الحقائق من سحن الناس الذين يراهم ويعرفهم، ومصدره العلمي الحارة والسوق والمصنع والمزرعة والريف والأحداث والعادات والتقاليد واللغة ووضع الحياة الخاصة بالناس، ومعرفته بالتاريخ ليست واحدة مع معرفة المؤرخ. فالتاريخ بالنسبة للمفكر حاضري وجاري يحسه في قلب مجتمعه وسلوك قومه وأفكارهم وأقوالهم وعواطفهم وحساسياتهم وكل عاداتهم وتقاليدهم، ويحسه في أعماق روحه. كما أن التاريخ ليس بالنسبة إليه ذهنية ما أو تنكاراتاً لوقائع ذهبت ودفنت في القرون الخالية، بل إنه ذو عينية وفعل وحقيقة حية ومتحركة، وهو نفسه مثل قلب مجتمعه البكر تجسم عيني للتاريخ. وليس التاريخ بالنسبة إليه أحداثاً وتسلسل مراحل زمنية، بل هو نهر ينبع من عمق قطرته وماهية عرقه وقوميته ودينه ومعنوياته، ويمر بتوالي الأجيال ويجري في داخله وفي داخل مجتمعه. المفكر، بسبب وعيه، يختار لنفسه، ولأنه يعرف شخصيته والعناصر التي تصنع شخصيته،

لا يستوعب ولا يتقوّل بقالب ما عن غير وعي، ولأنّه يعرف العصر وضروريّاته ووضعه، لا يبقى في الأطر المتحجرة التقليدية. المفكر لا يقلّد ولا يقتبس. وهو عندما يعود إلى قواعده التقليدية القديمة يعود عن وعي ولبلوغ هدف ما، في حين أنّ العصري قد عجز عن إدراك هذه القواعد بسبب عدم وعيه. المفكر هو من يملك رؤية نقدية، بإختصار هو عبارة عن عصا التوكؤ في مجتمعه.

المفكر المسؤول^(٢٨)

هذا مفهوم فرعي نابع من المفهوم الرئيسي السابق. ويبدأ شريعتي حديثه عن المفكر المسؤول بقوله إن مسؤولية المفكرين اليوم ودورهم في العالم يشبهان أساساً الدور الذي كان يؤديه الأئمة وقادة التعبير والتبديل، أي الأنبياء والرسل وأئمة المذاهب في المجتمعات القديمة. فالمفكر المسؤول هو نظير الرسل. وهؤلاء المفكرون المسؤولون ليسوا من طائفة العلماء أو من العوام المنحطين فاقدي الوعي، لكن المفكر واع ومسؤول، وأعظم مسؤولياته وأهدافه منح بني البشر الوديعة الإلهية الكبرى، أي المعرفة والوعي، ذلك أن الوعي هو الذي يبدّل الجماهير المنحلة الراكدة إلى مرّجل بناء في حالة فوران، ولأن الوعي هو الخلاق للبعثريات العظيمة والقفزات الواسعة، وبعد أن تستيقظ الحضارات والثقافات والأبطال العظام من قلب الوجدان ينهض المجتمع. إن مسؤولية المفكر في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حيث لا يكون نبياً، ونقل الرسالة إلى الجماهير ومواصلة النداء: نداء الوعي والخلاص والإنقاذ في أذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر، وبيان الاتجاه والسبب، وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف، وإضرام نار جديدة في مجتمعه الراكدة، وهذا عمل لا يقوم به العلماء، لأن هناك مسؤولية على عاتق العلماء محدّدة تماماً، وهي منح الحياة أكبر قدر ممكن من الإمكانيات ومعرفة الوضع الراهن، وكشف قوى الطبيعة والإنسان واستغلالها. إن العلماء والفنيين والفنانين يمنحون المجتمع البشري أو مجتمعاتهم قوة علمية بوجودهم. لكن المفكرين يعلمون المجتمع كيفية السير ويمنحونه الهدف، كما يقدمون رسالة التحول واستجابة التحول إلى نسق بعينه ويضيئون الطريق للحركة.

«المفكر هو الذي يهدي إلى الحقائق، ويرشد إلى الطريق ويدعو إلى السفر، ويدل على بداية الطريق. وهو نفسه رائد القنبيلة وهادي القافلة، وهو الماحي للظلام والظلم. ليس المفكر الإنسان الذي يقول عن نفسه: أنا مفكر لأنني ذهبت إلى أوروبا وقرأت عن مدارس كذا الفكرية وقرأت كذا من الدروس ونجحت في الامتحانات وتلت الشهادات»^(٢٩).

«على سبيل المثال، يمكن أن يقال إن فلاناً مفكر في إفريقيا السوداء، لكنه لا يصلح لشيء إذا جاء إلى المجتمع الإسلامي، فهو يصبح غريباً ومشلولاً وليس مفكراً بحال من الأحوال.

فهو مفكر حقيقي ونابغة وذو أثر بناء وفاعل في مجتمعه، لكننا إذا أخذنا هذا الشخص إلى الهند، فلن يعود مفكراً وإن يستطيع أن يكون صاحب دور كمفكر في هذا المجتمع.

«وأكبر مسؤوليات المفكر في مجتمعه هي أن يجد السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع، ويكتشف السبب الأساسي للركود والتأخر والمأساة بالنسبة لموطنه وجنسه وبيئته، ثم يقوم بعد ذلك بتبني مجتمعه الغافل الغائب عن الوعي إلى السبب الأساسي لمصيره وقدره التاريخي المشؤوم، ويبدى لمجتمعه الحل والهدف وأسلوب السير الصحيح الذي يلزمه من أجل أن يتحرك ويتخلص من هذا الوضع، ويحصل على الحلول اللازمة لشعبه على أساس إمكاناته واحتياجاته وآلامه، وعلى أساس الثروات الموجودة في مجتمعه، كما يقوم بكل هذا على أساس تخطيط مدروس قائم على أساس استخدام صحيح للثروات ومعرفة دقيقة للآلام باكتشاف الروابط الحقيقية القائمة، والأسباب والنتائج بين أنواع الإنحطاط والانحرافات، والأمراض بين العوامل والظواهر الموجودة في الداخل والخارج. ويقوم المفكر بنقل المسؤولية التي يحسها هو من طائفة المفكرين المحدودة إلى السواد الأعظم لمجتمعه، ويجعل التناقضات الاجتماعية الموجودة في قلب مجتمعه داخل وعي الناس وأحاسيسهم».

المفكر الأصيل^(٣٠)

لم يضع شريعتي تعريفاً واضحاً ومحدداً لمصطلحه، لكنه أشار إلى المفكر الأوروبي باعتباره نموذجاً للمفكر الأصيل الذي كان انعكاساً لواقعة ومجتمعه، وملبياً لاحتياجات وطنه وزمنه، وكان يسعى لتخليص أوروبا، ومنح شعبه القوة والمنعة ورفع مستوى الحياة عند مواطنيه. فالمفكر في أوروبا، إبان القرن السابع عشر والثامن عشر، استجاب لمجتمعه مباشرة، وكانت ردود فعله من أجل تغيير هذا الواقع وترشيده، وكان مجتمعه في حاجة لكل هذه الخصائص والسمات من أجل رقيه وتقدمه وتحرره، وبالتالي نستطيع القول بأن المفكر الأصيل هو الذي يكون نتاجاً لواقعه ومجتمعه وزمانه ومكانه ويلبي متطلبات عصره ولا يكون مقلداً لغيره، فبراعي الاستقلال والخصوصية الثقافية والفكرية ونسبية المقولات الاجتماعية. ويأتي طبعاً عكس المفكر الأصيل مفهوم المفكر المقلد.

المفكر المقلد^(٣١)

تعد طبقة المفكرين في المجتمعات غير الأوروبية من إفريقية وآسيوية وأميركية لاتينية نسخة مقلدة تماماً من طبقة المفكرين في أوروبا. وبلا زيادة أو نقصان. أما في الشرق، في آسيا وإفريقيا، فلدينا جيل منذ القرن التاسع عشر يشبه تماماً مفكري الغرب الذين كونوا طبقة منذ القرن السابع عشر تسيطر على كل مناحي العالم الفكرية والفلسفية والعقائدية وكل ما يتعلق بوجهات النظر فيه. فقد ظهرت طائفة من بين أنفسنا تطابق تماماً - وحذر النعل بالنعل -

أصلها الأوروبي؛ نسخة هي مصورة طبق الأصل من طبقة المفكرين الأوروبيين تحمل ملامح النسخة الأصلية التي نقلت عنها، أي طبقة أهل الفكر في أوروبا. فالفكر الشرقي والإسلامي المقلد أخذ الخصائص من المفكر الأوروبي من طريق الإحتكاك والترجمة والتقليد، رغم بعد الشقة وكونه غريباً عن الظروف الاجتماعية التي كان يحى فيها الفكر الغربي وبعدها عن عصره وتاريخه وغربتها تماماً عن ثقافته ومعنوياته وسمات بيئته الاجتماعية. هؤلاء المفكرون المقلدون ليس لهم سند من عصرهم أو مجتمعاتهم أو ثقافتهم ودون معرفة بالظروف الاجتماعية والعصر التاريخي وأوضاع شعوبهم وأحوالهم، وأخذوا خصيصة واحدة من خصائصهم فحسب وعملوا بها، فادت إلى نتيجة عكسية في كل مكان، وذلك لأن القضايا الاجتماعية والقضايا العينية محلية وليست كلية.

المفكر المستنير

هو مفهوم فرعي أيضاً نابع من مفهوم المفكر الرئيسي. يقول شريعتي إن هذا المفكر المستنير لا هو بالفيلسوف ولا هو بالعالم ولا بالكاتب ولا بالفنان، وهو متعصب ذو وعي ذاتي يحس بروح عصره وحاجيات مجتمعه، ولديه رؤية ذات اتجاه محدد، ولديه أيضاً قيادة فكرية. وهذا الوعي والرؤية خاصان بتحققان وينضجان في مسيرة التجربة الاجتماعية والعمل الثوري أفضل من تحققهما من طريق الأفكار المجردة الذهنية والدراسة والإطلاع على المدارس الفلسفية والتخصصات العلمية، لأن حركة الفكر المستنير هي مواصلة لحركة الأنبياء في التاريخ، أي أن المفكرين هم هداة الأمة وغالباً ما كانوا أميين، في حين أن المثقفين هم النماذج المواصلة للحكماء والعلماء والأدباء. في التاريخ نماذج نضجت، ويمكن أن نرى بوضوح الشبه بين الرسالة والاتجاه عند قادة الحركات التحررية الثورية المضادة للرجعية والإستبداد والذهب والإستعباد والفرقة بين الأمم في العصر الأخير، وبين الرسالة التاريخية لشخصيات مثل الأنبياء إبراهيم وموسى ومحمد (ص). ويمكن أن نرى التطابق البين بين أعمال رجال، مثل هيجل وديكارت وكانط وهابيدغر وقيمتهم الحقيقية والفكرية كممثلين للإنلتنجنسيا المعاصرة وبين النمط الفكري لأشخاص أمثال أرسطو وأفلاطون والكندي والغزالي؛ هذا الوعي والشعور بالقيادة هما ميزة المفكر، وليساً بمعنى الزعامة والحكم، بل بمعنى منح الحركة والاتجاه للمجتمع الذي يحمل الفكر تجاهه مسؤولية فردية: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.

الحضارة الأصلية^(٣١)

لم يعط شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم، وإنما ضرب مثلاً واضحاً على مفهومه يتعلق بالحضارة الرومانية والحضارة الساسانية، وهما حضارتان نابتان من أصل المجتمع.

فالرومان كانوا أصحاب تاريخ وثقافة متقدمة وأصيلة وحقيقية. ونتيجة لهذا التقدم، كان العرب الغساسنة في الشام يقلدون الحضارة الرومانية. وكان عرب الحيرة في العراق يقلدون أنماط الحياة الساسانية المتحضرة. لكن بدخول الإسلام إلى يثرب التي اعتبرها شريعتي منبع حضارة، وبِل في حالة فوران، لأنها استقلت فكرياً وثقافياً ودينياً واعتمدت على ذاتها في صنع حضارتها الخاصة بها وذات اللون والطعم والمذاق الخاص بها وحدها، وبالتالي نبغت وتفوقت على كل الحضارات التي كانت آنذاك لأنها كانت أصيلة وذاتية وحقيقية.

الحضارة المقلدة^(٣٣)

على النسق نفسه، لم يقدم شريعتي تعريفاً لهذا المصطلح، لكنه في خضم حديثه عن الحضارة الأصلية، تناول عكسها، أي الحضارة المقلدة، ونكر أنها النموذج الذي يستورد الحضارة من الخارج، ثم يقوم بتجميعها وتركيبها من دون جذور ومن دون استعداد ومن دون تغيير للتفكير والفكر. ومن دون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة من أعماق تراثها الثقافي والتاريخي والقومي، فهي لا تصير حضارة، وإنما تفرط في فرصة أن تكون يوماً ما ذات حضارة. ويعطي مثلاً واضحاً كذلك نوعين من المجتمعات كأننا يتوسطان الحضارة الساسانية والرومانية، وهم العرب الغساسنة في الشام وعرب الحيرة في العراق، والذين كانوا يشعرون بمركب النقص، وبالتالي رد الفعل الطبيعي عندهم أن يعوضوا هذا النقص بالتقليد، بل وبالإنفراط في التقليد حتى يطعنوا إلى أنهم بلغوا مستواهم. ثم يضرب مثلاً من تجربته الشخصية حول التقليد، حتى في اللبس وفي مباحج ومفاخر الحضارة من دون استيعاب أو صناعة، فيقول إن إحدى زميلاته اللائي تعلمن في أميركا وجدت أن النساء الأوروبيات أكثر أناقة من النساء الأمريكيات، وعندما ذهبت إلى طهران وجدت أن النساء الطهرانيات أكثر أناقة من الأوروبيات، وعندما ذهبت إلى محافظتها وجدت نساء محافظتها أكثر أناقة من الطهرانيات في العاصمة. ورد عليها شريعتي بأنها لو ذهبت وتوغلت أكثر إلى القرى والنجوع والكفور لراحت أن اللواتي اتين إلى طهران لا يأم عدة واشتغلن خادماً أو طاميات أكثر عصرية من الأمريكيات.

النمط الثقافي

وجد هذا المفهوم تعريفاً لدى شريعتي. إذ قال «النمط الثقافي^(٣٤) المقصود به الروح الغالبة على مجموعة معارف مجتمع ما وخصائصه وإحساساته وتقاليده ونظراته ومثله، لأنها كلها تحتوي على روح مشتركة يؤلف بينها كلها شكل يسمى الثقافة. وكل إنسان يتنفس ويتغذى وينمو في هذا الجو الثقافي. ومن هنا، فإن معرفة ثقافة مجتمع ما هي بمثابة معرفة حقيقية لبواطن ذلك المجتمع ونقاطه الحساسة وعواطفه. فالنمط اليوناني لليونان نمط فلسفي، والنمط الثقافي للرومان نمط فني وعسكري، والنمط الثقافي للصين نمط صوفي، المقصود

هنا الثقافة التاريخية. والهند ذات نمط ثقافي ديني. أما النمط الثقافي عندنا فهو النمط الديني الإسلامي^(٣٥).

الأصالة

يقول شريعتي «إن ذواتنا هي ذواتنا. ونحن من نخترنا ذواتنا ولنا أدواقنا الخاصة بنا. ونحن الذين نقوم بصناعة ملابسنا ونبني منازلنا، ونحن من نخترنا ألواننا والأنماط الخاصة بنا، ونحن من ننظم الشعر ونكتب، ونحن مؤمنون بأن كل هذه الأشياء لنا ومن صنعنا».

الطبقة^(٣٦)

أعطى شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم، فذكر أن «الطبقة تكون ذات عمل خاص في المجتمع وتكون ذات لغة خاصة وملامح خاصة وروح خاصة وذوق خاص وآداب وفنون خاصة، ومظهر حياة ونمط من التفكير خاصين بهاء. ويضيف الكاتب «عند دخول أية مدينة أو منطقة في بلد ما، فإنه في مكان خاص أو ناحية من المدينة جماعة أحياناً ذات زي خاص ولغة خاصة ومرح خاص ومعبود وعلاقات اجتماعية خاصة واحتفالات ووسائل لهو خاصة قد شكلت طبقة. والطبقة تتشكل على أسس قوانين معروفة في علم الاجتماع. فهي لا تتشكل نتيجة لدراسة الكتب ولا نتيجة للدعاية أو الإذاعة أو الصحف أو الترجمة أو الخطابة أو المحاضرات. إذاً، كيف تتشكل؟ نتيجة لظروف عينية واقعية واحتياجات حقيقية موجودة وقائمة في المجتمع الذي تتشكل فيه».

هذه المفاهيم السابقة تشكل منظومة مترابطة ومتناسقة بعضها مع بعض بداية من المفهوم الرئيسي والجزري (الفكر) والمفاهيم النابعة منه، كالفكر الأصلي وعكسه المقلد، والفكر المستنير، ومفهوم الأصالة. وهي مفاهيم ساقية تنتج عنها مفاهيم فرعية، كالحضارة الأصلية وعكسها المقلدة، ثم يأتي مفهوم النمط الثقافي، وهو مشتبك ومتداخل مع مفاهيم الطبقة والفكر الأصلي والمستنير والمسؤول. فمن كان مفكروه أصلاء ومستنيرين وأحراراً كانت حضارتهم حرة وأصلية ومستقلة والعكس بالعكس.

جغرافية الكلمة^(٣٧)

هذا المفهوم هو من المفاهيم الأصلية في كتابات شريعتي. ويوضح الكاتب هذا المفهوم فيقول «ينبغي فصل الكلمات المطروحة في الميادين الفلسفية والعلمية تماماً عما يطرح في الميادين الاجتماعية والسياسية. ففي ميدان الفلسفة والعمل، تطرح حقيقة كلمة ما، فيتلقونها بعينها ويزينوها بمعايير علمية ومنطقية وتجريبية، ويطلقون الحكم بشأنها: حق أو باطل أو منطقية أو غير منطقية وذات قيمة أو غير ذات قيمة. لكن في المجتمع والسياسة، ينبغي أن تتدخل جغرافيتها أيضاً في البحث والحكم تدخلاً مباشراً، وإغفال هذا الأمر يؤدي إلى عواقب

وخيمة لا تعالج. وهناك أحكام علمية أقدم وأشد ضرراً من الجهل المطبق والأحكام الجاهلة، وهذا بسبب أننا في طرح قضية فكرية في المجتمع نبحت فحسب في أسلوبها العلمي الصرف، بينما ننسى قرينتها الجغرافية أو الزمنية. «وكثير من القضايا الاجتماعية والدينية التي نطرحها اليوم، نعجز عن إدراك مفهومها الواقعي، لأننا ننزّزها من جسدها الحي، أي من بيئتها الاجتماعية وجوها الزماني وضمير المرحلة التي ظهرت فيها وروحها؛ وكلها جزء لا ينفصل منها». ويوضح د. شريعتي مفهومه أكثر فيقول «أقصد بجغرافية الكلمة أنه يمكن معرفة صحة قضية فلسفية أو علمية أو أدبية أو بطلانها بمعايير المنطق والاستدلال والتجربة.

«لكن بالنسبة للقضية الاجتماعية، ينبغي أن تكون لدينا معلومات عن زمانها ومكانها، ثم ندر في شأنها، لأنه في العلوم تكون القضايا إما صحيحة أو غير صحيحة. لكن في المجتمع والسياسة ليس الأمر بهذه البساطة، لأن كل القضايا الاجتماعية ذات ارتباط وثيق ورابطة عليّة متقابلة وتآثر مقترنين لا يتجنبان. وكل هذه المعايير الخارجية والقضايا الالتزامية ينبغي أن تتدخل مباشرة في الحكم عليها، لأنه أحياناً تكون قضية ما صحيحة في حد ذاتها ومنطقية ومعقولة ونات قيمة ويكون طرحها في بيئة معينة وفي زمان معين مرضساً وانحرافاً وتصير فساداً وكارثة. وعلى العكس تكون قضية ما خرافة في حد ذاتها ولا منطق لها وغير صحيحة من وجهة نظر الواقع الفلسفي أو العلمي أو الفني أو الأدبي، بل وتكون قبيحة ومبتذلة، ومع ذلك قد تكون في بيئة معينة وفي زمن معين عاملاً إيجابياً. إن تركيزي على هذا الموضوع أكثر بسبب أنه يمكن فهم كل القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية والتاريخية وما هو مطروح في الشرق والغرب، بل فهم الرسالة الاجتماعية للمفكرين الذين يطرحون قضايا في مجتمعاتهم وينطقون منها أو يواجهون القضايا التي تطرح ويطرحها غيرهم، وعليهم أن يعرفونها جيداً يتخذون منها موقفاً صحيحاً. فمن ناحية من الضروري معرفة هذه النقطة لأن غفلتنا عما أسميه جغرافية الكلمة ترك ميدان المجتمع خالياً ودون عقبات أمام الإستعمار المحتال الخبير في الغرب لكي يستطيع طرح ما هو قابل للرد من الناحية الفلسفية والعلمية والأدبية والفنية، أن يهول دون ما ينبغي طرحه بالفعل»^(٢٨).

وفي هذه اللعبة وبسبب أننا فقط لم تكن واعين بالقضية التي مفادها أن لكل مقام مقالاً ولكل موضوع مقاماً، لا ينبغي أن نخدعنا الكلمات والألفاظ: الحرية والشعب وحكم الجماهير وأصوات كل أفراد الأمة والانتخاب الديمقراطي وكلمات من هذا القبيل، ينبغي فقط أن تعطى معانٍ في ظرفها الزماني والمكاني لأنها تأخذ معاني في هذه الظروف وهذه الكلمات بشكل مطلق ومجرد لا يمكن أن تعطي أي معنى. وهذه الكلمات تأخذ الشكل والإحساس والاتجاه في المجتمع وفي الظروف العينية والواقعية للمجتمع. وهي في كل جغرافيا سياسية واجتماعية ذات معاني خاصة وتأثير خاص. فهي غير مفاهيم من قبيل كروية الأرض ومركزية الشمس

والدورة الدموية وهذا القبول من المصطلحات العلمية التي هي في كل مكان وفي كل وقت ذات معان ثابتة ومحدودة. ومن هنا، فإن ما يثمر نتائج عظيمة جداً وراقية في مجتمع ما لا يحمل في ثناياه بالنسبة لمجتمع آخر إلا الخراب والضعف، وتكون نتيجته شؤماً وفساداً على هذا المجتمع^(٣٩).

العلموية

عرّف شريعتي المفهوم بقوله «تعني المدرسة الفكرية التي تعتقد أن كل ما يقوله العلم هو الصحيح والحقيقي. وكل معرفة تتأتى من طريق العلم ليست من العلوم المبرقة الدقيقة وغير جذيرة بالثقة. ومن ثم فحين نقول العلم، أي المعرفة، فإنما نعني المعرفة الخاصة التي تتأتى من طريق خاص، والمعرفة التي تعتمد على عالم المادة والمحسوسات. العلم في هذا العالم هو علم المادة المحسوس، سواء تناول الطبيعة أو علم الفيزياء أو الحيوان أو النبات أو علم وظائف الأعضاء أو علم الأحياء أو النفس وظواهرها التي يمكن تحليلها وإجراء التجارب عليها أو علم النفس أو علم التحليل النفسي. لا علم النفس القديم الذي كان يتناول الروح وعدم تجردها أو بقائها وزوالها».

من هنا، فإن مجال هذا العلم مجال مادي وعيني، وتعد المعلومات التي تتأتى من طريقه علماً. أما العلوم التي تتأتى من طريق الأحاسيس، مثل العلوم الفنية والعمل الأدبي، وما يتأتى من طريق الإشراق والإلهام، مثل الدين والعلوم العرفانية والصوفية الإلهامية والإشراقية، فهي ليست من العلم في شيء، لأنها لا يمكن أن تخضع للتحليل الدقيق والإدراك الحسي والمشاهدة العينية، ولأنها غير قابلة للتحليل الدقيق المعلمي، وفي نظر العلم لا يمكن الإطمئنان إليها والإعتماد عليها. ومن ثم تعني العلموية تقديس العلم بمعناه الخاص. فما يتأتى من طريق العلم جدير بالثقة، وما لا يتأتى من طريقه مردود أو على الأقل معرض للشك. هكذا، فإن قضايا ما وراء الطبيعة والدين والغيبيات والقضايا الأخلاقية والإنسانية لا يمكن قبول شيء منها، اللهم إلا ذلك القدر الذي يمكن تحليله من طريق العلم ووضع موعده موضع الفحص العلمي والمنطقي والعقلي والمشاهدة والتجربة والاستدلال والإستقراء.

العلموية المنحرفة^(٤٠)

لم يحدد شريعتي تعريفاً لهذا المفهوم، لكنه أشار إلى أن العلم صار أسير كهنوت القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، أي الصناعة والرأسمالية. كما كان سابقاً في خدمة الكنيسة والكهنوت الكاثوليكي؛ كل هذه الأمور تعتبر انحرافاً. لكن لهم الحق فيما يفعلون، فمنشأه عصرهم، وهو طبيعي عندهم.

نلاحظ أن مفهوم العلموية من المفاهيم الأساسية والرئيسية، ويتفرع منه مفهوم العلموية

المنحرفة. وهذان المفهومان مرتبطان بمفهوم الفكر الاصيل لان العلمية كانت في البيئة الأوروبية نتاجاً للفكر الأوروبي الاصيل، فضلاً عن ارتباط المفهوم بمفهوم جغرافية الكلمة. فمفهوم العلمية ربما يعد صالحاً في أوروبا، لكنه ضار بالنسبة للعالم الإسلامي الذي تمتزج فيه المادة بالروح، والنقل بالعقل، ونجد التلاحم والترابط بين المفاهيم السابقة بشكل أو بآخر.

الحضارة^(١١)

هي مرحلة سامية من النضج الثقافي والمعنوي في المجتمع وتربية الروح الفردية الإنسانية وتهذيبها والتسامي بها. ومن أجل تحويل نصف بدائي إلى عصري تماماً يكفي ساعات عدة، أما من أجل تحويله إلى متحضر، فهذا يحتاج إلى أيديولوجية وخطط ومشروعات وعمل وتضحية وتحمل وصبر وألم ورياضة وتغيير في الأصول والمبادئ الاجتماعية وثورة فكرية وعقائدية وتغيير للقيم والمبادئ والوصول إلى رؤية كونية متفتحة ومتطورة، أو في كلمة واحدة يحتاج إلى ثورة أيديولوجية. فالحضارة لا يمكن أن توجد في الإستهلاك والمظهر والكماليات، بل توجد في الرؤية والفكر والرؤية الكونية ودرجة التهذيب وعمق الأساس والعلاقات الإنسانية والأخلاقية ونظام القيم وقوة الثقافة وغناها والدين والفن والإستعداد للخلق والتحليل والإختيار والإقتباس. وهي نوع من الغوران والتحرر من التقليد والوصول إلى الحدود الخلاقة والتميز المستقل. وتعني الحضارة حراثة الأرض وتسميدها ومدّها بالياه، ثم بذر البذور ورعايتها وتطعيم النبات ومقاومة الآفات، ثم يأتي النمو. ولا جدال أن الشجرة التي تنمو على هذا المنوال تستغرق ثلاث سنوات أو أربع، وتحتاج إلى كدح وعمل متواصل وصبر وإرادة ونكاه وإستعداد. وهذا هو السبيل الوحيد. على أن الحضارة المستوردة الإستهلاكية ليست حضارة لكنها سوق.

العبارات المرجعية في فكرة «الفكر ومسؤوليته في المجتمع»

من الممكن أن يفكر أحد ما بانطلاق وسعة أفق، بينما يزاوّل في المجتمع عملاً بدائياً أو يدوياً، ومع ذلك يحسن الفهم. وعلى العكس تماماً ثمة من يزاوّل عملاً عقلياً أساسه فكري، وهو بمقتضى ذلك من طبقة أهل الفكر، لكنه ليس مفكراً (مقولة تصنيفية تفسيرية)؛

من المؤسف أنه في بعض طوائفنا تكتسب آراء المتدينين غير المتخصصين والجهال قوة أكثر مما لآراء العلماء الكبار والمجتهدين (مقولة اجمالية)؛

في علم الاجتماع تلتقي بقضية فحواها أن حقيقة ما قد تكون صادقة ومنطقية تماماً، لكنها قد تكون مضرة تماماً وكارثية وقبيحة وباطلة في ظل ظروف اجتماعية أخرى (مقولة اجمالية)؛

- مقاومة الدين في المجتمعات الإسلامية، وحتى غير الإسلامية، كانت أولى ثمارها وأسرعها وأقبحها هي تحطيم السد الذي كان يقف حائلاً في وجه النفوذ الإمبريالي ونفوذ الاستعمار الاقتصادي ونفوذ فلسفة الاستهلاك وغلبيتها والانحطاط الفكري والانحراف وما إلى ذلك من أنواع الغزو الذي بليت به المجتمعات الشرقية (مقولة تفسيرية):

- يستشهد بمقولة الإمام محمد عبده عن نسبية الحقائق الاجتماعية ونبذ الدين في أوروبا ونتائج، ونبذ الدين في عالمنا الإسلامي ونتائج:

- هناك كلام يصح في مكان ما، لكنه يكون باطلاً في مكان آخر. وهناك عامل ما ومدرسة فكرية ما أثر في مكان ما حرية ووحدة، لكنهما يطرحان في مكان آخر من أجل القضاء على الحرية ومن أجل الإفناء (مقولة إجمالية - جوامع الكلم):

- يستشهد بمقولة كلود برنار عن شدة تقديسه العلم وإيمانه بالمحسوسات فقط:

- إن الحضارة والثقافة بضاعة لا تصدر ولا تستورد. ليست الحضارة والثقافة الراديو والتلفزيون والثلاجة تنقل من هناك إلى هنا، ثم توصل بالكهرباء فتعمل. الحضارة والثقافة توجدان بإعداد الأرض والعمل فيها بصبر ودراسة ووعي ومعرفة (مقولة تفسيرية):

- إن المجتمعات التي تستورد الحضارة من الخارج، ثم تقوم بتجميعها وتركيبها من دون جذور ومن دون استعداد ومن دون تغيير للتفكير والفكر ومن دون إرساء هذه الحضارة على أسس وقواعد ثابتة من أعماق تراثها الثقافي والتاريخي والقومي، لا تصير ذات حضارة. ليس هذا فحسب لكنها تهدر فرصة أن تكون يوماً ما ذات حضارة (مقولة تفسيرية):

- لا يمكن أن يوجد المفكر أبداً من طريق الترجمة والنسخ والتقليد. فقد يمكن أن يظهر متعلم أو طبيب أو مهندس معمار، لكن لا يوجد مفكر (مقولة جوامع الكلم):

- يستشهد بمقطع من كتاب سارتر عن المنبوذين في الأرض وكيفية صناعة المفكر الشرقي في الغرب:

- يستشهد بتحليل سورديل عن نظرية الصراع وكيف تم فقد الذات وتفرغها من قبل الأوروبيين، وبالتالي شعور بالنقص والحاجة:

- إن مسؤولية المفكر في زمانه هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبياً، ونقل الرسالة إلى الجماهير ومواصلة النداء: نداء الوعي والخلاص والإنقاذ في آذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر (مقولة إجمالية تفسيرية):

- أعظم مسؤوليات المفكر في مجتمعه هي أن يجد السبب الأساسي والحقيقي لانحطاط المجتمع، ويكتشف السبب الأساسي للركود والتأخر والمأساة بالنسبة لمواطنه وجنسه وبيئته (مقولة تفسيرية):

- إن وجود الفقر لا يسبب الحركة. لكن الإحساس بالفقر هو الذي يسببها (مقولة إجمالية تفسيرية)؛

- ينبغي للمفكر أن يكون ذا حضور في عمق ضمير السواد الأعظم من مجتمعه (إجمالية)؛
- الجماهير في حاجة إلى الوعي. أما للفكر عندنا، فهو في حاجة إلى الإيمان (مقولة إجمالية)؛

- إن المفكر هو من يملك رؤية نقدية (مقولة إجمالية) (جوامع الكلم)؛
- ما الذي ينبغي عمله في مجتمع أعمى ومشلول ومتحجر في قوالب روحية واجتماعية منحلة؟ (مقولة إجمالية)؛

- إن العصرية من طريق التقليد تتحقق بسرعة. لكن الحضارة على عكسها تماماً نوع من الفوران الداخلي والتحرر من التقليد والوصول إلى الحدود الخالصة والتميز المستقل (مقولة تفسيرية)؛

- في العلم ينبغي النظر إلى القول لا إلى القائل. لكن في السياسة ينبغي النظر أولاً إلى القائل، ثم إلى القول؛

- إن كل المذاهب في التاريخ تخضع أساساً للأفعال وردود الفعل.

يخشد شريعتي عبارات متنوعة ومختلفة. فحين يتحدث عن الفكر ومسؤولياته، نراه يستخدم العبارات التفسيرية والتصنيفية والجامعة، وعندما يتناول قضية نسبية الحقائق الاجتماعية، يستخدم العبارات التفسيرية والاجتماعية. ويستند كاتبنا في مصادره ومراجعته، التي تمثل شبكة إسناداته المرجعية، إلى مختلف العلوم والمعارف، فمرة يستشهد بمقولات فلسفية أو فكرية، وأخرى يسرد كلاماً من كاتب أو مفكر غربي، وثالثة يتحدث بلسان عالم الاجتماع، ثم يعود للتاريخ فيأخذ كشاهد على الواقع أو كحادثة ينبغي الإتيان بها. وهكذا نرى التنوع والاختلاف والتمايز في شبكة إسنادات مفكرنا، مما يدل على غزارة علمه ومعرفته.

أنواع الحجج في فكرة «المفكر ومسؤوليته في المجتمع»

يرأح استخدام كاتبنا للحجج من منطقية إلى لغوية إلى تاريخية إلى واقعية. ومرة نجد التداخل ووضوحاً بين التاريخية والواقعية أو بين المنطقية والواقعية والتاريخية بشكل يصعب معه نوعاً ما فصل الحجج بعضها عن بعض.

الحجج المنطقية

- في بداية حديثه عن المفكر ومسؤوليته في المجتمع، يستخدم الكاتب جملات منطقية ليشير

إلى أن أي مفكر عليه أن يعلم أية خصائص تميزه، وفي أية ظروف تاريخية واجتماعية نشأ وما الطريق الذي ينبغي عليه أن يسلكه؟

عندما يتحدث عن خصائص المفكرين في القرن السابع عشر الأوروبي، ومنها خصيصة اللادينية، يسرد حجته المبنية أن أوروبا نحت الدين جانباً، فأصبحت هناك فئة من المفكرين تسمى اللاديين الذين ظهروا نتيجة للتشدد والتردي والفساد والقهر والقمع من جانب الكنيسة آنذاك، وانطلقت أوروبا إلى ازدهارها ونمائها بعد التخلص من سيطرة الكنيسة:

ما فعله المفكرون الإسلاميون أو الشرقيون الذين بهروا بالحضارة الغربية وشاهدوا ثمارها، فقاموا هم بمحاولات تنحية الدين جانباً، لكنهم لم يحققوا التقدم الذي تحقق في أوروبا، بل على خلاف ذلك تماماً كانت الثمار زيادة نفوذ الإستعمار والاستهلاك والانحطاط الفكري والانحراف والضعف الذي منيت به البلاد الإسلامية:

يفسر ما حدث في أوروبا والمادية الشديدة التي طغت هناك بأنه لدى الإفراط في الروحانيات يظهر رد الفعل المادي ويحدث التوجه من الروحانيات إلى الماديات والفرق فيها:

لدى حديثه عن المفكر الأصلي والمقلد، يذكر كيف أن المفكرين الأوروبيين ظهرت خصائصهم بناء على أساس ملامح مجتمعاتهم وتاريخها وأحوال المجتمع الذي كانوا يعيشون فيه. وهذه السمات ظهرت بشكل طبيعي في مجتمعاتها هناك. لكن مفكرينا الشرقيين تجاوزوا كل ذلك وأصبحوا نسخة طبق الأصل عن طبقة المفكرين الأوروبيين:

يضرب مثلاً منطقياً حول يستاني (والمعنى المقصود بالطبع المفكر) لا يفهم شيئاً في ما يتعلق بنوع الأشجار أو احتياجات النبات أو ظروف المناخ والطقس، وينظر إلى حديقة جاره ويراهما مثمرة عامرة، فيذهب ويشترى من جاره أشجاره المثمرة ويفرسها في أرضه، ويرى أرضه وقد أضحت شبه حديقة؛ فمن المستفيد من هذا البيع والشراء؟!

يضرب مثلاً حول انتزاع قضية اجتماعية أو دينية من جسدها الحي، أي من بيئتها ومناخها الزماني وضمير المرحلة التي ظهرت فيها وروحها، فيتحدث عن ظاهرة إطلاق اللحية. فإذا جردت من جوها الاجتماعي، ماذا ستعطي من معانٍ؟! فمثلاً إطلاق اللحية في جونا الإجماعي التقليدي الإسلامي يجد مفهوماً دينياً ومقدساً، وفي أميركا اللاتينية يجد معنى ثورياً. وفي أميركا الشمالية وأوروبا يعبر عن معنى فلسفي وتمرد وعصيان. لكن إذا جردنا هذه الظاهرة من جوها الاجتماعي وسياقها الزماني، فسوف نخرج باستدلالات متشابهة. وضرب مثلاً حول اللحية التي يربيبها أنصار كاسترو، فهي تحمل معاني سياسية وطبقية وإيديولوجية واتجاهاً معادياً للإمبريالية ولأميركا ويسارية وثورية ومعارضة للحرب في فيتنام. لكن هل هي اللحية نفسها التي يظهر بها القساوسة المعادون لكاسترو؟ هل لها المدلول نفسه؟!

الحجج التاريخية

- قدم شريعتي سرداً تاريخياً عندما تناول تشكيل طبقة أهل الفكر في أوروبا وكيف تكونت وقامت، وكذلك الفارق بين العلماء غير الدينيين والعلماء الدينيين وكيف تبلور كلا المفهومين؛
- تشكل طبقة المفكرين في مواجهة علماء الدين في القرون الوسطى ولماذا حدث هذا الانشطار: علماء دين وعلماء لادينيين؛

- عندما يتناول قضية الحضارات الأصلية والحضارات المقلدة، يذكر الحضارة الساسانية والأكمينية والإشكانية في إيران، والحضارة الرومانية المسيحية في الأناضول، وأنه كانت تقع وسط هاتين الحضارتين حضارة أخرى مقلدة أو شبه حضارة، هم العرب الفساسنة الذين كانوا يقتلدون الرومان، وعرب أهل الحيرة المقلدين للحضارة الساسانية في إيران؛
- يعرض نموذجاً واضحاً للحضارة الأصلية؛ كيف نبعت وكيف ازدهرت؟ وهي الحضارة التي كانت في بداية تشكلها في يثرب واستطاعت غزو الحضارات المجاورة واستيعابها.

الحجج الواقعية

- لدى حديثه عن الفعل ورد الفعل وحياة الماديات ثم حياة الروحانيات كرد فعل ثم رد الفعل فجأة والإفراط في الروحانيات، يذكر المثل الصيني الذي كان غارقاً في الماديات والفخامة والترف، ثم تحول إلى مجتمع ينبذ المادة ويكره الطبيعة ويزدري المجتمع، وهذا على يد حركة (التاوية)... وما حدث في أوروبا عندما كانت الحضارة الرومانية القديمة غارقة في تقديس القوة والوحشية والرغبة في الانتقام والتلذذ بقتل البشر، جاءت المسيحية لتنادي بالمحبة والبساطة والتسامح والعفو، وبالتالي كانت رد فعل على المادية في العصر الروماني؛

- يذكر كيف أن ملوك الفساسنة كانوا يتشبهون بالارستقراطية الرومانية ويشربون مثلهم ويجلسون للاحتفالات مثلهم، وأن أمير الحيرة كان يقلد أيضاً قصور الملك الساساني؛

- يتحدث عن حادثة وقعت له عندما غادرت إحدى زميلاته أميركا واتجهت نحو أوروبا، فوجدت أن النساء في أوروبا أكثر أناقة من الأميركيات، ثم عندما توجهت إلى طهران العاصمة، وجدت أن النساء الطهرانيات أكثر أناقة من النساء الأوروبيات، ولدى زيارتها إلى محافظات رأت أقلية عصرية من نساء تلك المحافظة أشد أناقة من الطهرانيات، فقال لها د. شريعتي إنك لو ذهبت أكثر إلى القرى لوجدت الفتيات القرويات اللواتي يعملن كخادمات أو طاهيات في طهران أكثر أناقة من الأميركيات... وهو بهذا المثال يدل على أن الإنسان المتحضر والإنسان العصري المقلد والمستهلك الخاوي ذهنياً وقيماً والمفرغ من ذاته والذي يشعر بنقص نفسي وهاجس بالتأخر يضطر للتقليد، وبإل الإفراط في التقليد؛

- عندما يستشهد بكتاب جان بول سارتر (المنبذون في الأرض) وكيف يصنع المفكر الشرقي في الغرب ويردد الكلمات والمفاهيم الغربية من دون وعي أو فهم.

الحجج اللغوية

- لدى حديثه في البداية عن معنى كلمة للمفكر وكيف مُسخ المفهوم وقلب ولم يتم تعريفه بشكل دقيق، يقدم شريعتي تعريفاً للمفكر بمعناه الاصطلاحي، والمفكر بمعناه اللفظي، ويصحح بعض الترجمة التي نقلت إلى الفارسية من الإنكليزية ويعطيها معاني مختلفة؛

- عندما يتحدث عن مفهوم العلموية المنحرفة وكيف صار العلم أسير كهنوت القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، أي الصناعة الرأسمالية، أطلق عليها لفظ (الإسكولاسية الجديدة)؛

- يمكن إجمال المسكوت عنه في الفكرتين اللتين طرحنا سابقاً، وهي العودة إلى الذات والمفكر المسؤول في ثلاثة أمور:

- الموقف من التراث؛

- الموقف من الغرب؛

- الموقف من الواقع؛

الموقف من التراث^(٤٧)

هو الموقف النقدي الذي يريد إزالة ما ران على دين الإسلام من تشوهات وانحرافات، والتذكير بأن ما هو موجود في بطون الكتب التي تدرس باسم الإسلام شيء، وما في كتاب الإسلام - القرآن - شيء آخر. وهو كان يرى ضرورة إعادة النظر في جميع الموائد المسمومة التي يطعمونها لنا باسم الدين والثقافة والتاريخ^(٤٨). لكن هذا الموقف ليس هو هدم الدين وأصوله. فالإصلاح الديني في الإسلام لا يعني أبداً إعادة النظر في أصل الدين، بل يعني العودة إلى الإسلام الأصل ومعرفة حقيقية لروح الإسلام الثوري^(٤٩) الواقعي الأول.

الموقف من الغرب^(٥٠)

اتخذ شريعتي اتجاهاً مستقلاً ومتميزاً من الحضارة الغربية. قهر لم ينهيه ويعجب بها لدرجة الدعوة إلى الاحتذاء بها، كما لم يكفرها أو يغمض عينيه عن إيجابياتها^(٥١)، ففراه يهاجم الرأسمالية والمادية والإستعمار، وفي ذات الوقت حريصاً على الخصوصية الحضارية والثقافية والاجتماعية. لكنها خصوصية متفاعلة وليست خصوصية منغلقة على ذاتها، فضلاً عن إحساسه وتنظيراته عن التمييز الجغرافي والثقافي والإجتماعي والديني والتاريخي. ومن هنا فقد كان هدفه تحقيق الإستقلال الحضاري وخلع التبعية.

الموقف من الواقع^(١٧)

وجّه شريعتي سهام النقد إلى واقعه بشدة. وهو انتقد ما سماه الدين الممسوخ والإسلام الذي حوّل إلى دكان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف، كما أدخل فقه الواقع كمنهج صارم في محاكمة الأفكار والرؤى وصوابها أو خطأها، ومنه انطلق في تقويم دور الدين الحالي، ودعا إلى إدراك المرحلة الزمنية واللحظة التاريخية والجغرافية.

القراءة الفاعلة

لا يستطيع قارئ علي شريعتي، المفكر الإيراني الإصلاحية، أن يحدد بوضوح موقعه الفكري، على الرغم من إسهاماته العميقة في تجديد النظرة إلى الدين. وهو كأي مفكر إشكالي لديه رؤى متعارضة وثنائيات صعبة فرضها المشهد السياسي والثقافي في لحظة تاريخية، هي حقبة الخمسينات والستينات من القرن العشرين، والتي تعددت فيها الأيديولوجيات والتيارات الحزبية، وانتعشت التيارات اليسارية والشيوعية وحركات التحرر الوطني في آسيا وإفريقيا، وظهرت إنزائها محاولات لاسترداد الهويات القومية والوطنية من جهة، والهوية الإسلامية من جهة أخرى. وبعد أكثر من ربع قرن من غيابه، تلاحت التطورات والإخفاقات والارتكاسات الفكرية، وانقلبت التيارات والأحزاب على نفسها، وانحسرت موجات التحرر الوطني، وارتفع صوت الوحدة وصوت المغالاة على صوت الاعتدال، وأضحت الصورة أكثر تداعلاً وقمامة. وبهذا ازدادت مقاربة أفكار شريعتي صعوبة، لكنها اغتنت مع ذلك بدلالات جديدة ومفيدة^(١٨).

من مفارقات هذا الرجل أن الثورة الإيرانية، التي عبّدت مؤلفاته طريقها باعتراف قادة الثورة أنفسهم، ما لبثت بعد انتصارها وتسلمها زمام الدولة ومقاليد السلطة، أن أدارت له ظهرها أو قدمته إلى أجيال ما بعد الثورة بكثير من التردد والتوجس، لأن قراءته ثنائية ستكشف اختلالات في إيقاعات الثورة أو الدولة. ويمثل شريعتي الذي كان يتابع محاضراته في حسينية الإرشاد آلاف الطلبة الجامعيين الإيرانيين بإشكالياته الفكرية التي أثارت حفيظة الطبقة الدينية التقليدية وغضب السلطة الشاهنشاهية، مظهراً من مظاهر أزمة المصالحة العسيرة بين العناصر المتنافرة في المجتمع الإيراني حيث كانت تجليات الأنماط السلوكية التفرجية والأفكار التحديثية متزامنة مع شيوع المقولات اليسارية والشيوعية ذات المنحى الكفاحي الأيديولوجي من جهة، وعمق الهوية الشيعية الإيرانية في نفوس العامة وفي أركان المؤسسة الدينية التقليدية.

في ضوء هذا المسعى التصالحي، حث شريعتي على ضرورة اقتباس التجارب الغربية وتوظيف الوسائل الإعلامية، كالتلفزيون والمسرح والسينما، في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية من دون المساس أو التعارض مع الدين، بل لقد رأى أن هذه الوسائل

تخدم الدين وتساعد على نشر الأفكار والعقائد والثقافة الإسلامية. ويصف شريعتي هذه المصالحة بأنها حضارية راقية تعبر عن التقليد بشكله الإيجابي الواعي. أما التقليد الذي يستحق الإدانة والشجب في نظره، فهو التقليد الأعمى.

لا تزال تحيي معنى بعض الأفكار التي خلفها شريعتي والمختصة بقضايا الهوية والخصوصية الثقافية والفكرية^(٤٩) وجغرافية الكلمة ونيل الإستقلال الحضاري^(٥٠) لامتنا العربية والإسلامية. فلقد بات واضحاً أننا أصبحنا مع مختلف شعوب الأرض في دائرة تأثير العولمة، حيث تتراجع الخصوصيات الثقافية، وتتهدد الهويات الحضارية بسبب التشابه في النهج الاقتصادي (اقتصاد السوق) والتمائل في تكنولوجيا الإنتاج، وبسبب الميل الواضح للتشابه في أنماط العيش والاستهلاك والنزوع المتزايد إلى تنميط الأنواق والمعايير والرؤى الجمالية ونشرها وتعميمها لمصلحة القيم الثقافية الغربية، والأميركية منها بشكل خاص^(٥١).

إن الهوية يمكن أن تكون مركبة ومفتوحة ومرنة وقابلة لإعادة التشكل، وهي رهن بقدرة المجتمع على تأمين الاشباع الضروري للحاجات الثقافية والجمالية والروحية لأفراده وإعادة صوغها بما يتوافق مع المهمات المطروحة والاستجابة للحاجات المتجددة.

إن المشروع الثقافي الغربي في عصر العولمة قد أصبح يجذب الانتباه في عهد الإمبراطوريات السمععية البصرية، بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم ماداتها الإعلامية للمتلقي في قالب مشوق. فمواجهة العولمة الثقافية لا تقتصر على مؤسسات الدولة الرسمية فحسب، بل إن نجاعتها تشترط امتدادها لتطال المثقفين والمهتمين بالشأن العام ومنظمات المجتمع المدني المعنية بشؤون الثقافة والمجتمع. وكي تكون مواجهة الآثار الثقافية للعولمة، اعتماداً على الخصوصية الثقافية، مجدية وفعالة، فقد ميز شريعتي بين نوعين من الخصوصية: الخصوصية الثقافية المطلقة التي تتمركز حول أصول ثقافية نقية، وتتشبث بانساب فكرية كرفض الآخر ظناً منها أن الخصوصية الثقافية ذات جوهر خالص غير قابل للتغيير، فيترسخ التعصب الأعمى في أبعادها العرقية أو الدينية أو القومية لتكريس عقيدة أحادية مكتفيه بذاتها ونافيه لإمكانات وجود عقائد مخالفة، ومعلنة بشكل مسبق عن لاشريعتها وضرورة نقضها وإقصائها، إن وجدت، والأخرى هي الخصوصية الثقافية النقدية^(٥٢) المناوئة لنزعة التمركز الغربي، وكل أشكال التمركز التي تلغي الآخر. وهذه هي الخصوصية الثقافية التي دافع عنها شريعتي ولا تزال حية. وهي مجموعة الخصائص والسمات التي تشكلت نتيجة تفاعل عوامل مركبة عديدة مع الواقع من ناحية، ومع الآخر الخارج من ناحية أخرى. ولا تعتبر الهوية الثقافية وجهاً ثابتاً ولا معطى جاهزاً بقدر ما ينظر إليها بوصفها حصيلة تفاعل مع متغيرات العصر ومعطيات الواقع المتحولة في إطار الزمن. فنحن في حاجة إلى فهم جديد للهوية يتجاوز مقولات الثبات والتطابق والنقاء واليقين الجازم،

ويمكننا من مواجهة الرؤى المتحجرة وكسر النرجسية الثقافية عبر الإعلاء من قيم العقل التواصلي والقيم التبادلية التي تؤكد تنوع وغنى ثقافات العالم بدلاً من نمذجتها قسرياً وإدخالها في نموذج وحيد يفقرها ويختزلها، حتى لو كان هو النموذج الغربي الذي يدعي بأنه الأصلح، في حين تقض ممارساته ازدواجية في المعايير ونفاقاً مفضوحاً عندما يتصل الأمر بالقضايا الساخنة، كالصراع العربي - الإسرائيلي وحقوق الإنسان في الأرض العربية المحتلة، وهذا ما نلاحظه من كتابات شريعتي الإشكالية التوفيقية الإصلاحية معاً. فهو لا يمانع الاقتباس من الفلاسفة والمفكرين للغربيين من دون خضوع ليدلال على فكرته.

لا تزال أفكاره عن التحرر من التبعية ومن الانبهار، وبطل من الاستلاب لثقافة الغرب، والذي لا يمكن أن يتم إلا عبر ومع التحرر من هيمنة التراث والتحرر من التراث الذي لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف على أسس تقدمها والعمل على استنباطها في تربتها الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية، ذلك أننا إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب، فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات، ونعرض عن المبادئ والأسس، ونستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك، فإن النجاح في عملية الغرس والانبثاق يتوقف على إعداد التربة الصالحة، والتربة الصالحة لا تستورد.

إن مصطلح المفكر المسؤول عند شريعتي، أو كما يطلق عليه غرامشي المثقف العضوي، هو الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع ويتبنى مشكلاته من دون أن يمنعه ذلك من الاهتمام والانشغال بالمجتمع ومهمومه. إن مفهوم المثقف العضوي يفترض للمشاركة الفعلية في كل جوانب الحياة وعدم الاكتفاء بالوقوف منها موقف المتفرج الملتزم. كما أن اشتغال المثقفين في غير مجالات الثقافة وشغل المناصب الإدارية قد ينطوي على شبهة الانحراف عن رسالة المثقف في المجتمع وابتعاده عن التأثير في الرأي العام، وهو ما قد يعني نوعاً من الانحمار الثقافي لأن ذلك يحرمهم من نعمة حرية التعبير والمكاشفة لأنهم أصبحوا من «مثقفي السلطة» الذين يعملون على تبرير الأحداث^(٥٢).

لا شك أن الأحوال في العالم العربي والإسلامي في مسيس الحاجة إلى تفعيل أفكار هذا الرجل - خاصة ما يتصل بقضايا الاستعمار والاستعمار والاستغلال والقمع ودور الدين في التغيير المجتمعي - من طريق عقد الندوات والمؤتمرات وإجراء الدراسات الجادة والدقيقة عن مشروع د. علي شريعتي للنهضة والتطوير والتوجه بالخطاب للنخبة المثقفة ليقوموا بمواجهة الحقيقي نحو شعوبهم وأوطانهم... فالحوار مع أفكاره ورؤاه هو التكريم الحقيقي لهذا الشهيد^(٥٣).

خاتمة

لا بد أن نقول إنه بعد قرون رزحت فيها إيران تحت حكم السلالتين الصفوية والقاجارية اللتين كرستا التخلف والإستبداد والتبعية، تبلور الكفاح التحرري المناهض للسيطرة الأجنبية في أواخر القرن التاسع عشر، وبرزت الحركة الإسلامية كأحد أهم التيارات في الثورة الإيرانية المعاصرة. وقد شهدت فترة الستينات (التي شهدت بروز دور شريعتي) تحولات مهمة في الوضع السياسي في إيران وفي مسيرة الحركة الوطنية الإيرانية. ففي أوائل الستينات، بدأ الشاه عهد الإنفتاح السياسي الذي رأى منظروه بأنه ضرورة حيوية لمزيد من الإنفتاح على الغرب، واستهدفت مجموعة السياسات الإصلاحية التي اتبعتها في مجال الاقتصاد والمجتمع تعميق تبعية إيران وتغريب اقتصادها وحياتها الاجتماعية أكثر فأكثر. لذلك أيضاً رأى منظرو الشاه أن هذه السياسة تحتاج إلى المزيد من الليبرالية في الحياة السياسية.

لقد كانت تلك الفترة فترة رسملة الريف وانتشار الشركات الزراعية الكبرى وتوسيع الإستثمارات الأجنبية في إيران وإعطاء حقوق الحصانة للرعاية الأميركية وتضخيم مؤسسة الجيش وجعلها أكثر ارتباطاً بالولايات المتحدة، ورافق ذلك أيضاً إجراءات اجتماعية شكلت بمجملها تغييرات مهمة في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإيراني، كذلك أصبح النضال ضد التبعية وضد التغريب محور النضال الوطني آنذاك، بعد أن بدأ الوعي العام لخطورة تلك السياسة يزداد تبلوراً.

بدأ شريعتي حياته السياسية بالإسهام في النهوض الشعبي الذي قاده مصدق، ثم كعضو في حركة المقاومة الوطنية، ١٩٥٤، ثم كعضو في حركة تحرير إيران. ١٩٦١ ومؤسس لفرعها في أوروبا. لكن دوره الأساسي كان في مجال الفكرة والواقع، فقد انتبه إلى أهمية هذه الناحية في فترة مبكرة عندما كان يساهم في نشاطات «مركز نشر الحقائق الإسلامية» والذي أسسه والده. وقد نظم د. علي شريعتي بنفسه حلقات للدراسة والنقاش في المدرسة الثانوية التي كان يدرس فيها، ثم في الجامعة. وتعتبر فترة دراسته في الخارج ومعاشته لظروف الإنكسار والتشتت بعد عام ١٩٦٣، فترة تبلور أفكاره وتحديد أسلوب عمله. ورغم أنه بدأ حياته السياسية ضمن تيار بازر كان. طالقاني، فإن أطروحاته الفكرية في ما بعد تجاوزت هذا التيار وآفاقه. فبعد أن درس في فرنسا الفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الأديان، واحتك بالمدارس الفلسفية الأوروبية وبحركات التحرر العالمية (وخصوصاً الجزائرية) كَوّن منظومة فكرية متكاملة ووجهة نظر شاملة حول الدين والسياسة وتاريخ الشيعة، ووضع لنفسه رسالة مؤداها تنقية الدين الإسلامي من شوائب عهود الإنحطاط والتخلف وجعله كما كان في

الأصل ثورة اجتماعية. وهو سعى إلى أن يجعل مفهومه للإسلام إطاراً للثورة الإيرانية. وكان شريعتي يريد من خلال العودة إلى أصالة الإسلام بناء منظومة أيديولوجية وفكرية كاملة تشق طريقها كخط ثالث بين الأيديولوجية الماركسية والبورجوازية، لكنه كان يأساً بشكل مطلق من المؤسسة الدينية القائمة، لذلك استهدف بناء شيء جديد تماماً ينهض من وسط الشعب وبايدي جيل الشباب أنفسهم. لذا كانت مهمته في غاية الصعوبة، وقد اصطدمت قبل كل شيء آخر بتعنت ومعارضة كبار رجال الدين الذين رأوا في طرحاته نوعاً من البدع، واتهموه مرة بالبهائية والوهابية وبالزندقة، ومرة بالغرب، وأخرى بالعمالة للصهيونية. وعندما قرر شريعتي العودة إلى إيران في منتصف الستينات والشرع في مجهوده الضخم، لم يحاول أبداً بناء حزب سياسي ولا الدخول في إطارات منظمة. إذ كان واعياً لظروف المرحلة ومعتقداً بأن نقطة البدء هي في الإعداد الفكري والأيديولوجي الذي يجب أن يسبق عملية البناء التنظيمي والممارسة الثورية^(٥٥).

إن استناد شريعتي إلى الإسلام يتجاوز حدود الالتزام بالدين كإيمان وكمراسم عبادة، ويتجاوز أيضاً كونه يمثل هوية الإنسان المسلم وانتماءه، بل إنه حاول أن ينظر لا أيديولوجيا إسلامية كمنظور شامل، وثقاً بأن نظرة معينة للعالم تقود إلى مواقف فكرية وسياسية معينة. وفي معرض تحليله لسيرورة الفلسفة المثالية والمادية والبنى السياسية والاجتماعية المبنية على كل واحد منهما، يصل إلى اعتماد النظرية التوحيدية التي تهدي الإنسان إلى نظرة صحيحة للعالم. فهي إضافة إلى انعكاساتها الاجتماعية، تضمن طريقاً مستقلاً عن الشرق والغرب، وتنهى أيضاً الأساس الفكري والنظري لنهوض العالم الإسلامي. لكن هذه العملية لم تكن ممكنة من دون التصدي لعملية مراجعة شاملة للتاريخ الإسلامي وكثير من المفاهيم والأفكار السائدة في الإسلام التقليدي، وهو ما بدأ به شريعتي عمله وما يميزه أيضاً عن بقية رواد الحركة الإسلامية وقادتها. فمنذ بداية تبلور الحركة الإسلامية ونهوضها أوائل القرن الحالي، كانت جهود المفكرين والقادة الإسلاميين تدور إما في إطار المؤسسة الدينية وضمن مفاهيمها أو خارجها وباقامة نوع من التفاهم معها. لكن شريعتي لم يات ببديل خارجي ولم يناطح الدين، بل انتقد مفهومه معيّن من الدين، مناضلاً من أجل إعادته إلى أصوله الحقيقية، فصاح بروحه مضطربة بأكية: «يا محمد يا نبي النهضة والحرية والقدرة، لقد شب في بيتك. الإسلام - حريق، وهجم على أرضك من الغرب سبل عرم. طالما غفت أمتك في فراش أسود ذليل، وكان يدعو الناس بقوة الإيمان ويبشر بالإسلام.

دخل شريعتي هذا المضمار، وهو متحصن بثلاث «بوصلات» أعدهن لنفسه «الإيمان في روحه والتضحية في بدنه ومن ثم المنهج في فكره» ذلك المنهج توضحه أدعيته على طوال هذا الطريق في عمره المريع: «إلهي صن عقيدتي من عقديتي، إلهي مكنتي من احتمال العقيدة

المخالفة: إلهي فلاكن بصيراً نكياً كي لا أقضي في أحد أو في مسألة قبل أن أعرف الصحيح من الخطأ؛ إلهي حررني من سجون الإنسان الأربعة: الطبيعة والتاريخ والمجتمع والذات كيما أكون كما خلقتني خالقاً لنفسي لا حيواناً يلاثم بينه وبين البيئة.

لقد تميز المرحوم شريعتي بروح مستقصية شكاكية منذ بداية شبابه وأوائل عهده بالدراسة والتحصيل العلمي. إذ كان يشك في كل شيء، حتى بدينه. فقد كان يشك في الدين السائد بين الناس، أي في ذلك الإسلام الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حول إلى دكان للإرتزاق ووسيلة للإحتراف وتربية (المريدين). كان لا بد لشاب واع، مثل شريعتي، أن يبدأ بالشك، لكنه لم يبق أسير الشك، فنراه يدعو إلهي لجمع نار الشك المقدسة في حتى إذا أتت على كل (يقين) نقشوه. المتكلمون باسم الدين - في، أشرقت البسمة الحنون مرتسمة على شفتي فجر اليقين الذي لا نرة غبار عليه. ثم يسترسل في دعاته قللاً إلهي لا تحوجني إلى الترجمة والتقليد، فانا أريد أن أحطم قوالب الوراثة لأثبت أمام قوالب الغرب، وليخرس هؤلاء وهؤلاء. المتحجرون والتغريبون - فانا وحدي أريد أن أتكلم. ثم نجد هذه المفردات ذات البعد الفلسفي وأثرها في صناعة الشخصية المعرفية الثورية إلهي زدني إرادة وعلماً وتمرداً وغنى وحيرة ووحدة وفداء ولطافة روح. وقد استهدفت محاولاته إخراج الدين من صومعة الإنعزال وجعله مجدداً دين الحياة والكفاح الاجتماعي، ثم التركيز على الممارسة والدور الاجتماعي السياسي للدين بدل التركيز على الجانب الروحي ومراسم العبادة، وكذلك محاربة الجهود الرامية إلى التوفيق بين الإسلام وسلطة الأعدل واللامساواة والدعوة إلى الثورة السياسية والاجتماعية، كأفضل تعبير عن الإيمان والالتزام بمبادئ الإسلام، وأخيراً تصفية الإسلام من الخرافات والبدع وصيانتة في الوقت نفسه من التغريب والخضوع للهيمنة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية. لهذا كله كان يصعب على المؤسسة الدينية النيل من شريعتي وإضعاف موقعه بين الجماهير^(٩٦).

إن كثيرين من مفكري وقادة الثورة الإسلامية ثمنوا عالياً الدور الكبير لشريعتي في إعداد جيل باكمله للثورة. فقد قال السيد مهدي بازرگان: «لولا جهود شريعتي لما كانت الثورة الإسلامية تقوم في تلك الفترة وتلك الصورة»، ثم يتحدث عن مرونته الفكرية بقوله «كان دائماً يستمع للآخرين ويفكر في القول ليتبع أحسنه. كان يأخذ ما هو الأحسن من كل مدرسة وفكر... كان يتحدث ويكتب ثم يقول للآخرين: ناقشوني وقوموني فلربما كنت أنا على خطأ...».

يعود الفضل إلى شريعتي في تكوين جيل كامل من الشباب؛ جيل واع ضد الإستعمار والإستغلال من جهة، وضد التجهيل الديني من جهة أخرى. لقد طرح في الأدب السياسي كلمات الإستضعاف والإستعمار، وكافح من أجل طرح الإسلام بحيث يعني تطبيقه بناء

مجتمع توحيدي خال من الطبقات والإستغلال. لقد طرح الإسلام ليس بأسلوب جديد فحسب، وإنما بروح جديدة، متجاوزاً في ذلك رجال الدين.

يجدر بنا قبل أن نختم تقويم مكانة شريعتي ودوره، أن نشير إلى أنه لم يكن الوحيد في هذا المجال، رغم أنه كان الأكثر تأثيراً، لأنه قام بالجزء الأساسي من عمله في داخل إيران وفي وسط الشعب نفسه، ولذلك نراه يقول: «اعتبرت نفسي ملتزماً بخدمة الشعب وكأني طالب بعثة على حساب الشعب. هكذا تركت حلمي في مواصلة نوع معين من الدراسة. لقد ضحى من أجل الناس. وعكفت على دراسة شيء يفيد ولي نعمتي (الشعب) واعتبرت دراسة ما يفيد الناس مهمة ورسالة نذرت لها نفسي... إنني اعتقد بأنه حتى الذي يعتمدون على مال يستلمونه من آباءهم يجب أن يعتبروه من (مال الناس) وديناً من الناس في أعناقهم». لكنه، رغم كل هذه المتاعب والصعاب، لا يتزحزح عن موقفه أو عن وظيفته، فنسمعه يردد «أحمد الله لأنني عانيت كل هذه التجارب والنكسات المتعاقبة ولا يزال عودي صلباً». فالهم هو أداءنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الإحتمالات. فإذا انتصرنا نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين. وإذا هزمنا نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخشوع... إن الكفاح من أجل الحقيقة والحرية ومن أجل فلاح الإنسان هو أعظم سعادة. وإن إخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب يخفف من شعوري بالتقصير من نواح أخرى حيث لم استطع أن أكون زوجاً جيداً ولا أباً جيداً.

لقد نجح شريعتي إلى حد كبير في أداء دوره، أي في تعبئة جيش من المناضلين من أجل الإستقلال والعدالة الاجتماعية والحرية؛ جيش مقاتل ومؤمن بالثورة لا جيشاً مسلماً من المؤمنين الصالحين يتكون شؤون الدنيا لأصحابها ويتفرغون لضمان الآخرة. وأخيراً عسى أن تكون بعض هذه الأفكار والسيرة المقتضية جداً عن كاتبنا، والتي قصدنا منها التعريف به فكرياً وسلوكياً، حافزاً لمثقفينا وكاتبنا ومفكرنا في العالم العربي من كل الاتجاهات والمشارب على معانقة فكر الرجل من خلال مؤلفاته الأصلية التي كانت تتخاطفها أيادي الشباب الإيراني ويندر وجودها لكثرة الإقبال عليها.

«فائق وجهك للدين حنيفاً... إن ما نقوم به ونحن نمثل؛ بمرارة الإيمان والعاطفة يحتاج إلى نفس طويل وطبع صبور على الشدائد، كما يحتاج إلى إيمان وتعصب شديدين... اللهم امنحنا ذلك ووفق خطانا...» (٥٧).

- (١) فهمي مويدي، إيران من الداخل، (القاهرة: الأهرام للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).
- (٢) علي فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي: فكره ونوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٧).
- (٣) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦)، ص. ١٥.
- إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص. ٢٤٠.
- (٤) لمزيد من الإطلاع: علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، (طهران: ترجمة: علي خليل، دار الصحف، ١٤١٤هـ).
- (٥) راجع كتاب، حالات القوضى: الآثار الاجتماعية للعولمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، أزمة الهوية، ص. ٢٢.
- (٦) أقرأ المزيد: حسن حنفي، التجديد والتراث: موقفنا من التراث القديم، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).
- (٧) أقرأ المزيد: محمد عمارة، الفكر القائد للثورة الإيرانية، (القاهرة: دار ثابث).
- (٨) أقرأ المزيد: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧).
- (٩) قارن مع: فهمي جدمان، المحنة: بحث في جبلية الديني والسياسي في الإسلام، (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩).
- (١٠) أقرأ المزيد: مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، (طهران: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠).
- (١١) أقرأ المزيد: محمد عمارة، الإسلام والثورة، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).
- (١٢) رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٧.
- (١٣) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص. ٣٦٢٧.
- (١٤) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص. ٣٧.
- (١٥) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص. ٢٩٠، ٤٠.
- (١٦) قارن مع: برهان غليون، الوعي الذاتي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢).
- (١٧) علي شريعتي، النباهة والاستحمار، (بيروت: الدار العلمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤).
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية، مصدر سابق، ص. ١٧٤.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص. ١٦٢.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص. ١٥٩.
- (٢٥) قارن مع: كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية «التاريخ - الحداثة - التواصل»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).
- (٢٦) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية، مصدر سابق، ص. ٢٢٥.

المصادر:

- (٢٧) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ١٥٥.
- (٢٨) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية، الجذور الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ١٨٦.
- (٢٩) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ١٤٨، ١٤٩، ٢٨٢.
- (٣٠) خليل أحمد خليل، المخطفون والديمقراطية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).
- (٣١) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية، الجذور الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ١٨٦.
- (٣٢) للمصدر نفسه، ص ١٨٦.
- (٣٣) للمصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (٣٤) للمصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (٣٥) إقرأ المزيد: محمد عبد الجابري، المسألة الثقافية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).
- (٣٦) إقرأ المزيد: أنور الجتدي، المعاصرة في إطار الأصالة، فصل العودة إلى منابع لا التنوير، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧).
- (٣٧) أنظر: نصر محمد عارف، «نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية. مقارنة إستراتيجية، فصل: المنظور الطبقي والنظريات المقابلة: النخبة والجماعة، جامعة العلوم الانسانية والاجتماعية، ١٩٩٨.
- (٣٨) إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، مصدر سابق، ص ٢٦٠.
- (٣٩) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية، الجذور الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ٢٠٢.
- (٤٠) قارن مع: كتاب الثقافة والهوية والنظام العالمي، فصل «العالم والحضري والعالم»، ترجمة: محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.
- (٤١) إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية، الجذور الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ٢٠٨.
- (٤٢) أنظر المزيد: مالك بن نبي، مشكلات الحضارة: ميلاد مجتمع، الجزء الأول، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٢).
- (٤٣) قارن مع: سؤال محمد أركون، ما هو التراث - الفكر الإسلامي .. نقد واجتهاد، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢).
- (٤٤) محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).
- (٤٥) إقرأ المزيد في: محمد عمارة، الاسلام والثورة، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).
- (٤٦) راجع المزيد في: محمد عمارة، الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية، (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٨).
- (٤٧) أنظر في: أحمد كمال أبو المجد، حوار لاموجهة، (القاهرة: مكتبة الاسرة، ٢٠٠٢).
- (٤٨) إقرأ المزيد في: أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، (القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٧).
- (٤٩) عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا، (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢).
- (٥٠) أنظر المزيد: الثقافة والهوية والنظام العالمي، ترجمة محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

المصادر:

- (٥١) انظر المزيد، محمد عمارة . ماذا يعني الاستقلال الحضاري لأممتنا العربية الإسلامية، (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣).
- (٥٢) راجع: اسماعيل زقزوق. العملة إمبريالية الشركاء . (دمنهور: مطابع المستقبل، ٢٠٠١).
- (٥٣) راجع: أنور الجندي . المعاصرة في إطار الأصالة، (القاهرة: دار المسحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).
- (٥٤) انظر المزيد في كتاب: عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج، فصل: الحرب ومأساوية علاقة المثقف العربي بالسلطة، سلسلة كتاب الناقد: (لندن: قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).
- (٥٥) لمزيد من الاطلاع أنظر:
<http://www.islamonline.net/arabic/famous/2004/05/article02.shtml>
<http://www.shariati.com>.
- (٥٦) المزيد مع : <http://maaber.50megs.com/eleventh-issue/books1.htm>
- (٥٧) عبد الرزاق الجبران ، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا، (بيروت: دار الأمير ، ٢٠٠٢).

المراجع:

أ- الكتب:

- أحمد عبدالحليم عطية، جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، (القاهرة: مديبولي الصغير، ١٩٩٧).
- أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة، (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢).
- أحمد مهابه، إيران بين التاج والعمامة، (القاهرة: دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٩٧).
- أنور الجندي، المعاصرة في إطار الإصالة، (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧).
- إبراهيم الدسوقي شتا، العودة إلى الذات، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦).
- إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨).
- إبراهيم الدسوقي شتا، الثورة الإيرانية: الصراع، الملحمة، النص، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨).
- إبراهيم الدسوقي شتا، عن التشيع والثورة، (دار الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).
- إسماعيل زقزوق، العولمة إمبريالية الشركاء، (دمنهور: مطابع المستقبل، ٢٠٠١).
- السيد زهرة، الثورة الإيرانية: الأبعاد الاجتماعية والسياسية، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٥).
- برهان غليون، الوعي الذاتي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢).
- حسن حنفي، التجديد والتراث: موقفنا من التراث القديم، (القاهرة: مكتبة مديبولي، ١٩٨٨).
- خليل أحمد خليل، الملقون والديمقراطية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).
- عبد الرزاق الجبران، علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الأيديولوجيا، (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢).
- عبدالمعزم النمر، الثقافة الإسلامية بين الغزو والاستفزاز، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧).
- علي فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٧).
- علي شريعتي، النباهة والاستحمار، (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٨٤).
- علي شريعتي، الإنسان والاسلام، ترجمة د. عباس الترحمان، (طهران: دار الصحف، ١٤١٤هـ).
- علي شريعتي، الأمة والإمامة، (بيروت: دار الأمين، ١٤١٣هـ).
- علي شريعتي، الإنسان والتاريخ، ترجمة: علي خليل، (طهران: دار الصحف، ١٤١٤هـ).
- علي شريعتي، أباي أمي ... نحن متهمون، ترجمة: محمد إبراهيم دسوقي شتا، (القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٦).
- فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، (عمان: دار الشروق، ١٩٨٥).
- فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩).
- فهمي جدعان، الماضي والحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).
- فهمي هويدي، إيران من الداخل، (القاهرة: الأهرام للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

المراجع:

- كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ، الحداثة، التواصل، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣).
- مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، (طهران: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠).
- محمد أركون، ما هو التراث؟ الفكر الإسلامي نقد وثقافة، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢).
- محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).
- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة: ميلاد مجتمع، الجزء الأول، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٢).
- محمد شريف الزبيق، علي محمد جريشة، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، (القاهرة: دار النصر للطباعة الإسلامية، ١٩٧٨).
- محمد عبد الجابري، المسألة الثقافية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).
- محمد عمارة، ماذا يعني الإستقلال الحضاري لامتنا العربية الإسلامية، (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣).
- محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨).
- محمد عمارة، الفكر القائد للثورة الإيرانية، (القاهرة: دار ثابت).
- محمد عمارة، الطريق إلى اليقظة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).
- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١).
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧).
- محمد عمارة، الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية، (القاهرة: دار الرشد، ١٩٩٨).
- جـ- الرسائل العلمية:
- أميمة حسني أبو السعود، دور المعارضة الدينية في السياسة الإيرانية في الفترة من (١٩٢٤-١٩٧٩)، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٧.
- باكينام رشاد الشرفاوي، الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٩٢.
- محمد نبيل أحمد شكري، التغيير الثوري في دول العالم الثالث: دراسة الحركة الثورية الإيرانية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٥.
- ب- مؤتمرات وندوات:
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ندوة مالك بن نبي، بيروت، ١٩٧٩.
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- د- دراسات ومقالات:
- عودة الاستعمار من الغزو الثقافي إلى حرب الخليج، سلسلة كتاب الناقد (لندن، قبرص: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩١).
- حالات فوضى الآثار الاجتماعية للعولمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، معهد بحوث الأمم المتحدة للتنمية الاجتماعية، ١٩٩٧.
- العولمة: نحو رؤى مغايرة، مركز الدراسات السياسية، إشراف د. حسن ناعمة، نيفين عبد المنعم

المراجع:

- مسعد، القاهرة، ٢٠٠٢.
- الثقافة والدولة والنظام العالمي، ترجمة: محمد يحيى، شهرت العالم، هالة فؤاد، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.
- نصر محمد عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية (مقاربة إبستمولوجية)، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، ١٩٩٨.
- محمد رضا وصفي، الإسلام كإيديولوجية اجتماعية عند علي شريعتي، مجلة الوعي المعاصر، عدد (٥/٤)، بيروت، ٢٠٠١.
- د. أحمد أبو زيد، المتقنون والسلطة: الهوية الثقافية والمسؤولية السياسية، مجلة الديمقراطية، العدد (١٨)، القاهرة، ٢٠٠٥.

هـ- مواقع الإنترنت:

- <http://maaber.50megs.com/eleventh-issue/booksj1.htm>.
- <http://www.islamonline.net/arabic/famous/2004/05/article02.SHTML>.
- <http://www.shariati.com>.
- <http://www.ehsanshariati.com>.

التراث والحدثة في منظار علي شريعتي

كان شريعتي إنتاجاً فكرياً أركز نشر الحقائق الإسلامية الذي أسسه والده محمد تقي شريعتي عام ١٩٤٤، والذي كان يهدف في خضم انتشار الفكر الماركسي في إيران في الثلاثينات إلى الحفاظ على الشباب المتدين من التوجه نحو الماركسية ومنعهم من الدخول في الحلقة الكسروية. وقد توجه محمد تقي شريعتي عام ١٩٢٧ من مدينة سبزوار إلى مدينة مشهد ليواصل دراساته المذهبية والدينية في الحوزة الدينية الموجودة في تلك المدينة، وهو كان قد بدأ حياته بالتعليم والمراقبة في المدرسة.

كان مركز نشر الحقائق الإسلامية قد استقطب طلاب العلوم الدينية وغيرهم، كطلاب الثانويات وطلبة الجامعات لتعليمهم. وكان يؤكد على الإسلام الثوري والناقص في ظروف تجددت فيها الأجواء الفكرية في مشهد عام ١٩٥١ بالفعاليات المرتبطة بالمركز والروضة الرضوية وعدد من الثانويات والمؤسسات الدينية. لكن الوضع تغير تدريجاً مع تأسيس جامعة مشهد^(١)، وبشكل أكبر مع تأسيس كلية الإلهيات في المدينة. وقد أدت النجاحات في هذا المركز إلى إدراج اسم محمد تقي شريعتي في إطار مشروع التنوير الفكري الديني المعاصر^(٢).

ولد شريعتي في الثاني من كانون الأول / ديسمبر عام ١٩٢٣ في أسرة دينية. ودرس المرحلة الثانوية في مشهد، وواصل دراسته تحت إشراف والده الفاضل محمد تقي شريعتي، كما حاز على شهادة البكالوريوس في اللغة والأدب الفارسية من جامعة مشهد عام ١٩٥٨، ثم نال شهادة الدكتوراه في قصص الأولياء أو في الدراسات الفارسية من جامعة باريس عام ١٩٦٣. وبعد عودة شريعتي إلى إيران عام ١٩٦٤، أودع السجن لمدة ٦ أشهر بسبب نشاطاته المناهضة للحكومة الإيرانية في باريس. وبدءاً من عام ١٩٦٦ انخرط في سلك التدريس في جامعة مشهد كأستاذ مساعد في تدريس مادة التاريخ الإسلامي كأستاذ مناوب، وقد اعتقله

السافك مرات عدة بسبب نشاطاته السياسية. وبعد فرض الإقامة الجبرية عليه في منزله لمدة عامين توجه إلى بريطانيا حيث توفي هناك بشكل مفاجئ في ١٨ حزيران/يونيو ١٩٧٧ إثر سكتة قلبية^(٢). ولم يعتبر الرأي العام موته شيئاً اعتيادياً.

عاش شريعتي في فترة كان يدور فيها الحديث حول الحداثة والتحديث للدين^(٤). والآن يجب أن نرى ما هو التعريف الذي يقدمه الدكتور شريعتي حول الغرب والشرق، وما هي الفوارق بينهما، وعموماً ما هو الفارق بين التقليد والحداثة؟ وكيف توصل الغرب إلى الحداثة؟ وما هو الوضع السائد في إيران حيال هذا الموضوع؟ وما هو الواجب الملحق علينا؟ وإذا كنا متخلفين ما هو سبب ذلك؟ وما هي القراءات التي طرحها الآخرون في هذا المجال؟ وما هي الحلول التي قدموها؟ وما هو التقويم الذي يقدمه شريعتي حيال هذه السبل؟ وما هو السبيل الذي اختاره شريعتي؟ ما هي منهجيته في هذا السبيل؟ وما هي المعرفة التي ينهاجها؟ وما هو دور التقليد والقوى التقليدية في الفجوات التاريخية الموجودة بين إيران والعالم الغربي؟ وما هي القوى الاجتماعية التي تتحمل المسؤولية الأساسية في كبج جماع التخلف وتتولى القيادة في الكفاح؟ وأساساً ما هو الحال النهائي الذي يقدمه شريعتي في هذا الجانب؟ وهل أنه يقدم حلاً سياسياً، أي هل يؤمن بنوع من التجديد السياسي؟

الغرب والشرق

ينبغي أولاً معرفة التعريف الذي يقدمه شريعتي عن الغرب والشرق. فهو يعلن منذ البداية أنه ليس في هذه البلاد من يعرف الشرق ولا الغرب ولا الماكنة ولا الاستعمار بعمق وصحة ووسع تجربة. ويضيف دلع معرفتي بالمدارس والنهضات والشخصيات والمجتمعات الغربية أكثر من معرفتي بالشرق^(٥).

يرى المشيرون بالغرب أن ذلك المجتمع لا ينطوي على طبقات مختلفة، بل يشكل كياناً عاماً. ولا يعرف هؤلاء أوروبا على أن فيها طبقات وفتات وأفراداً حقيرين وقبيحين وقذرين أو متعلمين وعلماء وغيرهم. فهي، كما يرون، تشكل مفهوماً مجرداً مفرداً، مثل كلمة الحكومة التي لديها مفهوم عام. في المقابل يعتبر شريعتي أن أي مكان من أوروبا يمثل وحدة عامة. فالقمر بشكله العام يبدو كقطعة مضيئة. لكن عندما تقترب منه، نشاهد المنخفضات والمرتفعات والتعاريح الموجودة فيه. ويدل هذا التعريف على أن العالم الغربي لا يشكل كياناً كلياً. وعليه، إن الكل يمكن تجزئته. وهو يرى أن الحضارة الجديدة هي مجموعة من التجارب المرة والحلوة والقيم السيئة والجيدة والنسيبة، ولا يجب اعتباره حقيقة مطلقة أو اعتباره مارداً وشيطاناً وجناً وأرواحاً مؤذية.

من جانب آخر، يظن المعارضون للغرب بأن الغرب يشكل مدرسة يجب اتخاذ موقف معين

وجبة ازيله^(٥). طبعاً، عندما لا يمكن اعتبار أوروبا وحدة كلية أو كياناً موحداً، لا يمكن اعتبار أوروبا مدرسة يجب فتح جبهة محددة حيالها. فعلى أساس وجهة النظر هذه، يبدو أن الغرب، كما يصفه شرعيتي ومجموعة القوة العلمية والصناعية^(٦) للمجتمعات المتقدمة، بتعبير آخر «إن الغرب بالمعنى الأعم يشمل الحياة الصناعية والعلم والأخلاق والعلاقات الاجتماعية وطريقة الحضارة ونمط الإنسان». وقد جاء هذا التعريف للغرب نظراً لرؤيته إلى المجتمعات المختلفة، لأنه كما يرى «أن مجتمعات العالم الثالث، كالمجتمعات الإفريقية والآسيوية والأميركية اللاتينية، هي مختلفة جداً من الناحية الصناعية، كما أنها من الناحية العلمية والفنية والفلسفية والعلوم المختلفة لا تقاس بأوروبا وأميركا، والخلاصة أنها مجتمعات فقيرة تماماً»^(٧). بعبارة أخرى، إن تعريفه عن الغرب هو تعريف المجتمعات المتقدمة من النواحي المختلفة والجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية. ويقدم شرعيتي عن الشرق تعريفاً ينطوي على عناصر التخلف، ويعتبر أن المجتمعات الشرقية تعاني من قيود وعراقيل سياسية وتقليدية ولغوية وثقافية ودينية، وما إلى ذلك^(٨). وهو يرفض التعريف الذي يقدمه المثقفون عن الشرق، والذي يعتبر حصيلة للمزج بين العلم والسلطة، وإن كان المعارضون للنظام السائد يرونه النور في مقابل الظلام الغربي. ويقولون إننا ننفذ مجاناً هذه الرؤية الغربية التي تقول «إن الشرق يشكل مبدئياً مكاناً للمعنوية والصوفية، وإن العنصر الشرقي يبحث عن القضايا الميتافيزيقية وما وراء الطبيعة، والغربي هو إنسان محاسب ومنطقي وعقلي. كما نتفاخر بأننا كنا دائماً عباداً للمعنوية، وأنهم واقعيون ودينزيون»^(٩).

يتحدث شرعيتي عن الفوارق الموجودة بين الغرب والشرق، ويعتبر أن الفارق الرئيسي ثقافي، فيقول «إن الطبيعة الثقافية لليونان طبيعة فلسفية، ولروما طبيعة ثقافية وفنية وعسكرية. والطبيعة الثقافية للصين صوفية (يعني ذلك ثقافتها التاريخية) وللهند طبيعة روحية دينية. وإن طبيعتنا الثقافية دينية وإسلامية»^(١٠). ولفهم هذا الفارق، يقدم تعريفاً للطبيعة الثقافية، فيقول: «تعني الطبيعة الثقافية للمعنوية السائدة مجموع المعلومات والخصائص والشاعر والتعاليم والرؤى والمثل في المجتمع. إذ توجد روح مشتركة في جميع هذه العناصر تؤلفها في جسم يدعى الثقافة. وكل فرد يتنفس ويتغذى وينمو في هذا الجو. إن معرفة ثقافة المجتمع هي معرفة الحقيقة الداخلية والمشاعر الموجودة في ذلك المجتمع»^(١١). ولذلك توجه العالم الغربي نحو الواقع الموجود للاحية المعرفة الكونية، في حين بقي العالم الشرقي يبحث عن الحقيقة التي يجب أن تكون». ويضيف «ينبغي على المثقف في مجتمعاتنا أن ينتبه بأنه يحمل ثقافة خاصة. فهي ليست روحية، كما هي في الهند، وليست عرفانية، كما هي في الصين، وليست فلسفية، كالليونان، وليست عسكرية وصناعية كأوروبا، بل إنها ثقافة ممزوجة بالإيمان والمثل والمعنويات، ومشحونة بالعوامل الصناعية للحياة والمناخ للقوة، والروح السائرة عليها هي المساواة والعدالة، أي أنها الأمر الذي يحتاج إليه بشدة المجتمع

كان شريعتي يرى أن الأنماط المختلفة الموجودة في العالمين الغربي والشرقي أنتجت خصائص ثقافية مختلفة، كالتوجه نحو العلم والمادية والمحسوسات والحقيقة الموضوعية (Objectivism) والبحث عن الربيع في العالم الغربي، ونحو الصفات الملمكوتية والتوجه الذهني والأخلاقي في العالم الشرقي. فلذلك توجه العالم الغربي في معرفة الكون نحو الواقعية الموجودة، في حين ما زال الشرق يبحث عن الحقيقة التي يجب أن تكون. وينسب شريعتي الفوارق الثقافية الواسعة للمعرفة الكونية إلى الفوارق الأساسية الموجودة في أداء الدين والسياسة في الشرق والغرب. وهو يزعم أن الدين في الشرق يشجع على التوصل إلى مخرج، في حين وقع الدين في الغرب في قبضة الحكام، ووقف إلى جانب الظالمين لمحاربة المظلومين. وقد تحول الزعماء الدينيون في الغرب إلى أصحاب السلطة، في حين بقي الزعماء الدينيون في الشرق في طليعة الداعين إلى النهوض والتمرد. ويضيف شريعتي أن الكنائس المسيحية تحولت إلى أقسام داخلية للأرواح، في حين بقيت المساجد مكاناً للحركات الثورية التقدمية^(١٣).

وفي التحليل النهائي، يرى شريعتي أن الغرب الحضاري والثقافي يعني المعرفة الكونية. وهو يقول في هذا الصدد «عندما نقول (نحن) تارة نعني بذلك نحن الشرقيين مقابل الغربيين، وتارة نعني المجتمع الإسلامي في آسيا وإفريقيا، حيث كانت لنا حضارة عالمية كبيرة في القرون الوسطى، واليوم متأثرون بالحضارة العالمية العائدة إلى الغرب. وتارة نقول (نحن) باعتبارنا المجتمع الوطني والثقافة الحالية. وعليه أنا أستخدم (نحن) بمعانيها الثلاثة، لأن المعاني الثلاثة، نحن المسلمون ونحن الإيرانيون بمعنى الحضارة وبمعنى الثقافة الموجودة لدينا إزاء الغرب»^(١٤).

مع هذا الفصل بين الغرب والشرق يميز شريعتي بين الآمهم، فيقول إن معاناة الشرق تكون من الجوع. أما معاناة الغرب فهي من الشبع؛ إنه^(١٥) يعاني من الآم الأعصاب. لكن معاناتي من آلام عدم توافر لقمة العيش. إن قلقي يكون من أجل الحصول على وقود الشتاء وفرصة عمل لغدي وتربية أبنائي، بينما هو مرتاح البال حيال كل شيء، بينما نحن ما زلنا نبحث عن الثوب والفحم»^(١٦).

كيف توصل العالم الغربي إلى التنمية والتقدم، فيما الشرق، كما يرى شريعتي، كانت له حضارة كبيرة، وظل يراوح في مكانه؟ يوضح شريعتي أنه يجب أولاً معرفة المكانة التي تحتلها الحداثة والتقاليد في فكر الغرب، وكيف توصل للعالم الغربي إلى الحداثة والتجديد والتنمية والتقدم.

التقاليد والحدثة والتجديد

من الأفضل أن نرى في البداية ما تعنيه التقاليد والحدثة والتجديد من معان في الإطار الفكري لشريعتي الذي يقول في تعريف التقاليد «القطب الذي ورثناه والتقاليد الموجودة لدينا يمكن اعتبارها مجموعة من العقائد والأحكام والأعمال التي كان وما زال يطلق عليها اسم الدين وياخذ بها عامة الناس، وكذلك هي رؤية شمولية خاصة وفلسفة للحياة واللغة والآداب الخاصة ومجموعة من العلاقات الاجتماعية وشكل إنساني خاص»^(١٧). فهذا القطب، من وجهة نظر شريعتي، لديه أطر محددة وقيم معروفة ومبادئ وأسس واضحة ومعينة وله حراس رسميون خاصون في مجتمعنا الشرقي والمجتمعات الإسلامية. كما نرى أن أكثرية الشعب قد التفت حول لواء السهر على التقاليد، التي يطلق عليها اسم الدين أو الوطنية والأخلاق والمعنويات ومختلف العلاقات والعقائد المختلفة^(١٨). وهو يقدم تعريفاً عن التجديد، ويرى أنه «رؤية شمولية حديثة ومدرسة وفلسفة الحياة الحديثة والطريق الجديدة للوجود والتحرك، رغم ما جاء في المدارس الفكرية المختلفة والمتضادة»^(١٩). ويقول في مجال آخر إن التجديد هو عبارة عن تغيير التقاليد والمواد الاستهلاكية المختلفة للحياة المادية من القديم إلى الجديد، لأن القديم كان يصنعه الأوروبيون أنفسهم. كل في مجتمعه. لكن الجديد تصنعه الآلات منذ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر والقرن العشرين^(٢٠). وهو يطرح التجديد في الفكر كذلك بشكل دقيق، ويميزه عن التجديد في الاستهلاك. ويضيف في هذا المجال «التجديد في أي شيء ليس في الفكر (بل) في الاستهلاك. والتقدم في أي شيء، في الشكل وفي الاستهلاك»^(٢١).

يرى شريعتي أن المتقدم هو الذي يبقى وفياً حيال وضعه وموقعه أو الطبيعة التي تعتمد على مبادئها الثقافية السابقة، ولم تنفذ فيه ظواهر الحياة الحديثة التي لا سابقة لها في مجتمعه. ويكون المتقدم على نوعين:

المتقدم المثقف الذي يدرك ظرفه الزمني والديني وتغير الزمن ويحافظ على الدين نظراً لبعض المصالح (السيد جمال الدين الأسدآبادي)؟

المتقدم غير المثقف (غير واع) الذي يحافظ على عقائده القديمة بشكل غير واع^(٢٢). وفي ذات الوقت، كما يرى المتجدد بأنه الشخص الذي يلقي جانباً كل الثقافات والتقاليد القديمة والحالية ويكتسب محلها المعالم غير المعهودة. والمتجدد على نوعين:

المتجدد المثقف يعني ذلك الشخص الذي يعرف الطبيعة القديمة والجديدة ويعيوبها، ويختار الطبيعة أو الموضوعات الجديدة بوعي منه؛

المتجدد غير المثقف أو الشخص الذي يتوجه نحو الاستهلاك الجديد من خلال البرامج التلفزيونية والاعلام والاناعة وغيرها.

مع ذلك لا يعتبر شريعتي كل قديم رجعيًا أو كل رجعي قديمًا، وكل متجدد مثقفًا أو كل متقدم متخلفًا^(٢٣). وفي التحليل النهائي للتجديد والإنسان المتجدد، يقول إن التجديد هو عبارة عن مجموعة من البضائع الجديدة التي يمكن نقلها من مجتمع إلى آخر خلال مدة عام أو عامين أو خمسة أعوام. ويمكن تجديد المجتمع بشكل كامل خلال أعوام. كما يمكن أن يتجدد الفرد خلال يوم واحد، حتى أنه يصبح متجددًا أكثر من الأوروبيين. فإذا كنا نعمل على تغيير استهلاكه وتزيينه، فيصبح متجددًا. و(الفريبون) بدورهم لم يستهدفوا شيئاً غير هذه الصورة^(٢٤).

يعتبر شريعتي «الحدثة» بأنها مجموعة من العوامل والتداعيات الاجتماعية والثقافية (الحضارية) والتي هي حصيلة للسوابق والخبرات الخاصة بالعالم الغربي والتي بدأت منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد وظهور الثورة الثقافية الأوروبية^(٢٥). ويرى شريعتي كغيره من المفكرين من أمثال فانون وأمه سه زر أن الغرب المتطور نظراً لهجومه المدمر يجتاح هوية القوميات الأخرى. وهو يعتبر الحدثة مرادفة لالغاء التراث الثقافي والحضاري لهذه القوميات والشعوب. لكنه على عكس كثير من الإيرانيين يعتبر التجديد الإيراني ملازماً للانقطاع عن الجذور والتسليم البائس أمام الغرب الذي يحمل نزعة الهيمنة^(٢٦). ويميز شريعتي بين الحدثة والتجديد، إذ إنه يعتبر «الحدثة» تجربة خاصة تعود إلى زمن ومكان خاصين. فعليه يمكن أن تكون الحدثة لغير الأوروبيين في تماميتها وفي ذاتها الأصل موضوعاً للتقليد وليس تكراراً لها^(٢٧)، في حين يكون التجديد تقليداً للحدثة ... (ولذلك لا يمكن أبداً أن تتبلور باعتبارها تكراراً للتجربة الغربية، بل يجب دراستها كعملية المترابطة وليست مساوية للحدثة^(٢٨)). ولكن التعبير المذكور من جانب شريعتي لا يعني تأييداً للتقليد، لأنه يميز بين التقليد وضد التقليد كتمييزه بين الحدثة والتجديد.

يرى شريعتي الحدثة بأنها مزوجة بالتنوير، ويطرحها تحت عنوان التجديد، وينقدها بالملك الحضاري من العقلانية غير المنحرفة. كما أنه يطرح الحضارة باعتبارها البديل منها، لكنه ينقد في كتاباته العناصر المشكلة للحدثة إلى الحد الذي تنسجم مع التجديد، لو كنا نقبل بأن الحكمة والميل إلى التجربة وتعميم العلم وحكمة التنوير والتقدم والفردية والتساهل والحرية من أهم خصائص الحدثة^(٢٩).

يتجلى نقد شريعتي لهذه العناصر لتقديم بديل للإنسان الشرقي والإيراني خاصة. وهو في هذا المجال لا يقبل العلم والعقل التنويري كملك ومعيار مطلق وعام لفهم وتحليل وتقييم الأمور، ويرغب فيها باقتنائها بالحب والإلهام. كما أنه لا يعتبر الإتجاه الاختباري والاعتماد على الحواس الطريق الوحيدة لمعرفة للعالم، بل يكمل ذلك بالمعرفة العرفانية. وهو ينقد الفردية كما هي موجودة في المدرسة الليبرالية مع ملك الفرد في المجتمع والعلاقة المتبادلة

بين الفرد والمجتمع. وأخيراً يميز شريعتي بين الحرية الحقيقية والحرية البورجوازية التي تؤدي إلى ايجاد مجتمع طبقي، ويعتبر ذلك في ضوء التكامل^(٣٠).

لم يتوقف شريعتي في فكره عند التجديد والحداثة والتحديث. وهو يطرح الحضارة بدلاً من هذه المفاهيم، فالحضارة لا تمثل الوسائل والبضائع المصنوعة في أوروبا. لقد قالوا إن هذه الأشياء هي الحضارة، ومن يقتني هذه الأشياء متحضر. وبعد ذلك القينا كل ما نملكه جانباً بشوق، وحتى شخصيتنا الاجتماعية والاخلاقية ومعوياتنا، واصبنا متلهفين لامتناس كل ما يضعه الأوروبيون في أقراننا. فهل هذا يعني التجديد! ثم ظهر إنسان فارغ من كل ماضي، وغريب عن تاريخه وعن دينه وعن كل ما صنعه تاريخه وآبؤه في هذه الحياة، وغريب عن خصائصه الانسانية، وتحول إلى إنسان من الدرجة الثانية. الإنسان الذي تغير استهلاكه، لكن فكره لم يتغير، بل وانه لم يحتفظ بالفكر القديم والجمال القديم والمعنويات الموجودة فيه وافرح نفسه منها^(٣١).

إذاً، يدعو شريعتي إلى التحضر، وليس إلى التجديد. وهو يبدأ بحثه في مجال الحضارة بجهده المميز بين الثقافة والحضارة، فيقول «من بين التعريفات المختلفة المقدمة للثقافة وما يدور من خلافات اساسية بين المفكرين، يمكن استنباط وجهاً مشتركاً، هو ان الثقافة بكل ما تحمله من معنى وفي كل تعريف يقدم لها تنطوي على خصوصية وطنية».

إن الفارق بين الثقافة والحضارة يكمن في هذا الجانب. إذ إن الثقافة ينتجها الشعب أو أنها تنطوي على صبغة وطنية، في حين ان للحضارة جانباً عاماً عالياً وبشراً مشتركاً^(٣٢). ويضيف شريعتي مع الأمثلة التي يقدمها في مجال العلم والتكنولوجيا وغيرها «إن تميز الثقافة عن الحضارة يعني أن ما هو عام ومشترك في كل مكان هو حضارة، وإن ما يشير إلى خصائص شعب من الشعوب هو ثقافة وشيء سطحي يسود بين عامة الناس، لعلنا لو أردنا الفصل بين هذين الاثنين، من الأفضل أن نقول إن الحضارة تمثل الجانب المادي للثقافة، وإن الثقافة تمثل الجانب المعنوي للحضارة. لكن هذا التعريف غير دقيق بمقدار ما فيه من غموض^(٣٣). ويجب شريعتي على هذا اللغز يستدعي حل هذه المشكلة التوجه إلى مساقط الرأس الأولى، اقصد مساقط رأس الإنسان الأولى. فالإنسان هو وليد لعنصرين، هما الطبيعة والتاريخ، أي أنه يصنع نوعية الإنسان وتاريخ قوميته. إذاً، يمكن القول بأن ما ينتج عن طبيعة الإنسان ويرتبط بنوعيته هي الحضارة، وإن ما يتطور في التاريخ ويرتبط بالقومية هي الثقافة».

ثم بعض المفاهيم التي تمنعنا من فصل الحضارة عن الثقافة بشكل حازم. نعم، ولكن هل يمكن الفصل بشكل حازم بين التاريخ والطبيعة^(٣٤). ففي شرح هذا الموضوع، يتأكد الخطأ

الفادح الذي وقع فيه يروجدي في تقديم الطبيعة الثقافية الإيرانية، فيقول شريعتي في كتابه «مما لا شك فيه أن المفاهيم المنطقية والرياضية تكون مشتركة بين الأفراد كافة». لكنه يسأل لماذا نرى في الأمر الواقع من أرسطو حتى ديكارت، ومن أثينا إلى أوروبا الحالية أن الثقافة الغربية ظلت ملتزمة بالمنطق العقلي والتحليلي المطلق والرؤية الحسابية. والعكس من ذلك اعتمدت الثقافة الشرقية على الاشراف والميل نحو الإلهام والوحي واللغة أمام الغيب؟ ويكون للحكماء مظاهر تلك الثقافة، ومظاهر هذه الثقافة هم الانبياء؟ وبقيت الثقافة الإيرانية بين الهند وأثينا مزيجاً من هذين الإتجاهين، حيث نرى مولوي صاحب المثنوي يقدم تحليلاً عن المعاني الاشرافية والعرفانية بشكل عقلي وفلسفي تاماً، وكأنه بوذي يتحدث بلغة أرسطو أو الغزالي الذي يوضح اساس الإنسان بعقل ديكارتي. ويضيف إن الرأي العام للمفكر الذي يتصور الثقافة والرؤية الشمولية الإيرانية شرقية بشكل مطلق يضعها أمام الرؤية الغربية، أي الديكارتية أو الارسطوتية، هو رأي غير دقيق وتعميم غير سديد ويعتمد على المعيار الجغرافي بدلاً من اعتماده على المعرفة المباشرة. فهذا من أبسط انواع الآراء وغير علمي في الوقت نفسه. وحتى أن الثقافة والرؤية الشمولية الإسلامية الإيرانية، واللتين تقتربان من رؤية وثقافة أثينا والإسكندرية، أي اليونانية أكثر منها إلى الهند والصين، فإن الأصول والكلام والحكمة الإسلامية توضح هذا الأمر في إيران جلياً»^(٣٥).

إنطلاقاً من هذا يقسم شريعتي العالم الإسلامي إلى قطبين، أحدهما فكري، والآخر ثقافي. ويمكن بذلك «تشبيه إيران في هذا العالم من هذا الجانب بالثقافة الإسلامية المغربية، أي شمال إفريقيا والأندلس، حيث كانت على البوابة لأوروبا الغربية، وكان ابن خلدون وابن رشد نماذج من تلك الثقافة. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن سينا، وهو أرسطو الإسلام، إيرانياً والمؤسس للمدرسة العقلية في القرون الوسطى، وجاء بعده ابن رشد الأندلسي، والذي واصل مدرسته في الإسلام. وإن أوروبا المسيحية في القرون الوسطى قد توصلت في البداية إلى الينابيع الأولى لثقافتها، أي «اليونانية عبرية». وكان شريعتي يسمي هذا العصر في أوروبا عهد أبو علي سينا وابن رشد. وهو يعتبر هذا الموضوع نوعاً من المزج بين الإلهام والعقل في ثقافتنا، ويرى بأنه إذا كان هناك طريقاً متصورة لإنقاذ الإنسان في هذا اليوم، فإنه يمر عبر هذه الطريق فقط، ويرى أن الخيام والفردوسي يواصلان نهج ابن سينا وابن رشد. وهو يوضح الحق بين... رستم (إلياد وأوديسه) ملحمة هومر وشاهنامه الفردوسي. هذه الخصوصية الكبرى والبارزة. ويعني بذلك أن ثقافتنا ليست التكنولوجية والفلسفة والعلم والآداب والفن والدين والأخلاق. فهذه الأمور تصنع الحضارة. لكن مجموعة هذه العناصر تبلورت في توالي التاريخ المشترك مجموعة إنسانية تميز الطبيعة الوجودية لهذه المجموعة عن باقي المجموعات الإنسانية وتخلق من هذا التركيب روحاً تربط أفراد المجتمع بعضهم

ببعض ارتباطاً عضوياً وحيوياً كأعضاء الجسم الواحد. وهذه الروح الموجودة في هذا الجسم لا تمنح هذا الجسم وجوداً مستقلاً ومتميزاً فحسب، بل تمنحه أيضاً نوعاً من الحياة تميزه طوال التاريخ ازاء بقية الأجزاء الثقافية والمنعوية. إن هذه الروح تكون محسوسة ومتميزة في السلوك الجماعي وطريقة التفكير والعادات الاجتماعية وردود الفعل والتأثيرات الإنسانية أمام الطبيعة والحياة والأحداث والمشاعر والميول والأهداف والعقائد، وحتى في جميع الإبداعات العلمية والتقنية والفنية، وبشكل عام في جميع الجوانب المادية والمعنوية في حياة الفرد^(١٦). لذلك يحاول شريعتي بهذا التوضيح إزالة حالات الغموض والتناقضات الموجودة بين الثقافة والحضارة والدين والأيدولوجيا، واعتبار القيم الكبيرة كقاعدة للوطنية والثقافة الوطنية. ولذلك فهو يدعو إلى التحضر، وليس إلى التجديد، ومع ذلك، فإنه يعترف بوحدة الحضارة والتجديد في الغرب.

إجمالاً، يعتبر شريعتي أن الدين ضمن التقليد، إلا أنه لا يحصر التقليد (التراث) بالدين، بل يرى أن التراث يشمل كذلك الرؤية الشمولية الخاصة والفلسفة للحياة واللغة والأدب الخاصة ومجموعة من العلاقات الاجتماعية وشكلاً إنسانياً خاصاً، رغم أنه لا يرى العناصر المذكورة من دون تدخل الدين في شؤونها. وفي موضوع التجديد يتحدث عن تغيير التقليد وعن تغيير القديم بالجديد، ويعتبر الجديد من صناعة آلات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفي الحديث عن الإنسان والمتجدد يرى شريعتي أن كل قديم ليس رجعيّاً، وأن كل جديد ليس متقدماً، وكل متجدد ليس منوراً للفكر، وكل قديم لا يكون ظلامياً للفكر. ومع ذلك فهو يعتبر التجديد في مستوى التحديث تدنيّاً. وفي تعريفه عن الحداثة يعتبرها مجموعة من العوامل والتداعيات الحضارية خاصة بتجارب العالم الغربي. وقد فصل الحداثة عن التجديد، وذكر في تحليله النهائي أن الحداثة يمكن أن تشكل لغير الأوروبيين موضوعاً للتقليد وليس للاستنساخ، في حين يعتبر التجديد تقليداً للحداثة. وفي تحليله النهائي يعتبر أن من الأفضل أن نستخدم لفظ التمدن، بدل مصطلحي التجديد والحداثة. والسبب في تفكيره هذا هو أن التقدم في الغرب لم يكن حصيلة الغرب نفسه، بل جاء التقدم بتأثير من الحضارات الأخرى، وخاصة الحضارة الإيرانية. الإسلامية لأنه يرى أن للتمدن جانباً عاماً وعالمياً وبشرياً يربط الجميع. على أن السؤال هو كيف توصل العالم الغربي إلى الحداثة وبلغ مراحل الرقي والتقدم، في حين لا تزال بلدان أخرى من العالم تعاني من التخلف؟

الغرب والحداثة

يرى شريعتي وجود عاملين كان لهما الأثر المهم في ظهور الحضارة الغربية، أحدهما العامل الاقتصادي .. ويعني ذلك تحويل الاقطاع إلى النظام البورجوازي، والآخر هو العامل

الفكري. إلا أنه لا يرى أن العامل الاقتصادي ونمو البورجوازية منحصران في الإطار الأوروبي، بل إنهما مرتبطان بالمشرق والحروب الصليبية وإيجاد الطرق الدولية الجديدة في البحار والدخول إلى القارة الأميركية والسيطرة على المصادر الكبرى للتجارة وبداية الاستعمار^(٣٧). ولا يستبعد شريعتي العامل الفكري والاصلاحات الدينية والميل الدنيوي، ويعتبر ذلك نتيجة للإتصال مع العالم الإسلامي في الحروب الصليبية. ويضيف ولقد توجهت الجماهير الغربية إلى صميم المجتمع الشرقي، وعاشت في الأزقة التي كانت تعيش فيها شعوب المجتمع الشرقي واتصلت بحياة أبناء المجتمع الشرقي وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، واستوعبت من المشرق النظام الاجتماعي الذي كان سائداً في القرن العاشر والحادي عشر، وناضلوا ضد استبداد رجال الدين الذين كانوا يرون أنفسهم يحملون طبيعة متفوقة وربانية، كما ناضلوا من أجل تحقيق الحرية والتعقل والفكر^(٣٨). ونتيجة لهذا النمط من التفكير لخص المثقفون الدين في المعتقدات الخاصة للكنيسة، وبقوا غافلين عن مطالعة جوهر الدين وطبيعته. فمثل هؤلاء المفكرين قد مزجوا الحداثة مع الانفصال عن الدين، وذلك من أجل الإنقطاع عن الماضي وإيجاد أنموذج جديد محل الأنموذج الديني. ويرى شريعتي «أن ممثلي النهضة العلمية والفكرية بعد الثورة الثقافية كانوا من المثقفين من الطبقة الوسطى، أي من الطبقة البورجوازية الحديثة العهد في أوروبا. وكان من الطبيعي أن يكون هؤلاء غرباء عن روح الدين (وحتى بريئون منه). وبما أن الدين الرسمي الموجود كان يتولى الرئاسة الفكرية والثقافية لذلك النظام، فكان من الطبيعي أن يشتركوا مع الدين^(٣٩). ويؤكد شريعتي على نفوذ المدرسة الفكرية لابن سينا وابن رشد ولقد كان نفوذ فلسفتنا في القرون الوسطى باعتبارها مدرسة عقلية وقفت في البداية لتقاوم مدرسة اللاهوت السكولاستي الشديد التعصب للكنيسة. وحتى قبلها استقت المرحلة النهائية للنظام السكولاستي الذي امتزج مع الفلسفة اليونانية ليصنع كلاماً مبرراً من المسيحية، مصادرها من حكمائنا^(٤٠)». ويعتبر شريعتي «أن البورجوازية هي من سمات نمو الطبقة الوسطى في المدن وفي إطار الحياة المدنية وفي الاقتصاد النقدي والفعاليات التجارية والمهنية^(٤١)». وهو يرى أن البورجوازية لا تشكل نظرية فلسفية أو مدرسة علمية أو أيديولوجية، بل إنها نظام اقتصادي ذات سمات خاصة طبقية. وهي الروح الطبقية البورجوازية السائدة في الثقافة والحضارة الجديدة. وقد عملت البورجوازية على تحطيم الثقافة الدينية التي كانت سائدة في القرون الوسطى والتي كانت نوعاً من المعنوية المنحلة، أي أنها وضعت أسمى التراث الانساني في إطار القرون الوسطى الأكثر انحطاطاً، وقدمت من خلال إزاحتها الاقطاع والنظام الديني الكنائسي أكبر خدمة نحو التنمية والحركة وحرية العقل والحضارة والعلم. لكن البورجوازية هي في نهاية المطاف طبقة عابدة للمال واستهلاكية، مع رؤية شمولية منفتحة ومعنوية تقدمية وبناءة ومعارضة للضلوع والركود وعبادة الماضي وذات رؤية مستقبلية، وفي ذات الوقت ذات رؤية شمولية حقيرة^(٤٢).

يفصل شريعتي مفهوم العلم عن الإيمان. فالعلم ينادي بتحرر الإنسان من القيد السماوي الجبري وتحرر العقل من تحكيمات العقائد الدينية والتحرر من التقوقع الكلامي والبناء النعيمي الأرضي الذي كان يعده الدين في الآخرة، والنتيجة تحرر العلم من خدمة الدين، وأصبح في خدمة القوة والسلطة، وبات في خدمة القوي وتحول إلى سيانتيّة قاصر ومتجمد، لكنه بات في خدمة القيصصر. وسخرت البورجوازية لخدمتها العلم الذي كان من المفترض أن يكون في خدمة الحقيقة واكتشاف أسرار الخلقة النموذجية للإنسان وما وراء الطبيعة ومعرفة الله والمصير البشري وأسرار الكون والحياة^(٤٦). وكان شريعتي يرى وجود ثلاثة عوامل مؤثرة في ظهور السيانتيّة، الأول هو إلحاق الهزيمة بالرؤية الكاثوليكية الجامدة وروح القرون الوسطى المنحطة، وتمثل الثاني في الاكتشافات والاختراعات المدهشة التي توصل إليها مباشرة بعد التحرر من قيود الكنيسة، والثالث هو اعتماد العلم في قدرته المطلقة للتوصل إلى الحقيقة. فالسبب الذي جعل العلم في خدمة رأس المال والسلطة يجب البحث عنه في المكننة. فالمكننة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات نظام خاص فرضت نفسها على الماكنة. على أن إحدى الخصائص للمكننة تتمثل في إلغاء الأرجينالية التي تعني نفى الأصالات. وعليه تتحول المكننة إلى إلغاء الأصالات وتحويل الإنسان إلى قوالب وأطر محددة، في حين كان الفرد في المرحلة التي سبقت المكننة يجرب ويفكر ويختار بحرية، وكان ينمو في مستوى متنوع ومتحول في الذوق والسليقة والنبوغ، بيد أن الأرجينالية قد جعلت الفرد غريباً عن نفسه.

في ما يتعلق بالنزعة نحو اعتبار القوة إحدى خصائص الحداثة، تأثر شريعتي بأفكار نيتشه ومايدغر حول القوة. وهو توجه نحو الجنور التاريخية لها، ويرى أن القوة في القاموس اليوناني كلمة حية جداً. وفي روما تعتمد الحضارة على القوة، ويشكل الذئب رمزها، وأن أوروبا في يومنا هذا، وبعد ثورتها الثقافية، هي عبارة عن بناء عظيم يعتمد على قاعدة القوة. وهذه القوة، سواء أكانت مادية أم سيطرة على الطبيعة، هي قوة اقتصادية وقوة اجتماعية وسياسية. ويرى شريعتي أن البروتستانتية بيانة توجهت من الحب نحو القوة، ويعتبر أن توجه العلم الحديث نحو القوة يكمن في كلام فرنسيس بيغن الذي يقول «لا أريد منك البحث عن الحقيقة، لقد بحثنا عنها مدة ألفي عام فلم نحصل على شيء». وهو يقول للعلم «أنا بحاجة إلى قوة. وكان لحلال القوة محل الحقيقة للشعار الأول للعلم، وهو الذي أوجد السيانتيّة^(٤٧)».

إنّما، يتحول العلم إلى منطق القوة (السيانتيّة)، أي المعرفة التي تعرضت إلى تناقض يعاني منه الإنسان في يومنا هذا ويدخل في زمرة الاقزام المحصورين في مكانهم وزمانهم ويبحثون الأحداث الآنية والاضطرابات اليومية. وهذا ما يشاهده كل واحد. وقد بلغ أداء العلم إلى المستوى الذي بات الحصول عليه في سوق التجار أسهل شيء وأرخص من أذل عبيد يتم

التعامل به، ويتم استخدامه في جموع العساكر والعمال والرعايا والعبيد والخدام والمخصين والحراس والسعاسرة والفراشين والشقاوات وأمثالهم. وعليه يرى شريعتي كغيره من المفكرين، من أمثال نيتشه ومايدغر، وجود ارتباط جوهري بين الحوار الحديث والنزعة نحو القوة. ويعتبر مايدغر أن الهيمنة على الطبيعة تشكل مقدمة لهيمنة الإنسان على الإنسان. ويرى شريعتي أن هذه الهيمنة تتجلى في تفوق الثقافة البورجوازية واقتصادها^(٤٥).

الوجه السلبي للغرب

نظراً للقراءة المذكورة حول الحداثة وتقويمها، يتناول شريعتي دراسة الوجهين السلبي والإيجابي للعالم الغربي، وهو سمي عناصر الوجه الغربي السلبي بالسلبيات المعاصرة التي كان يعتبرها «الامبريالية العالمية»، والشركات المتعددة الجنسيات والامبريالية الثقافية والتمييز العنصري والاستثمار الطبقي والتعسف الطبقي والتمييز الطبقي والغرب^(٤٦)، وبذلك «أدى ظهور الاستعمار العالمي إلى إحلال أصالة الحياة محل الأصالات كافة التي كان يعتقد بها الإنسان، كالبيروقراطية المتقدمة وفرض نظام المكننة على القيم الإنسانية ورواج فلسفة التفاهة والياس وجعل الحياة والمشاعر على الأسس المنطقية والعلمية والعقلية التي تشكل الوجه السلبي للعالم الغربي». كما كان شريعتي يعتبر أن كثيراً من المزايا والقيم والجمال وملذات الحياة للإنسان غير منطقية وغير معقولة، وأن إضعاف الأسرة وتهديدها بالإنيار وموت الثقافات والحضارات البشرية المختلفة وزوالها وظهور حضارة عالمية موحدة ومنح الأصالة للإستهلاك والوحدة والياس الفلسفي من الأوجه السلبية للعالم الغربي.

الغرب «الإيجابي»

عندما يتحدث شريعتي عن الوجه الإيجابي للغرب، فإنه يشير بذلك إلى الحضارات الأخرى. كمثال على ذلك يقول: «إن مركبة أبولو لا تعود إلى البيض أو السود، وإنما تعود للبشرية. وهي حصيلة الحضارة البشرية، فحتى أولئك الذين صنعوا الطيارات الورقية قبل ٧ آلاف سنة كانوا شركاء في صنع أبولو. لذا، تعود أبولو إلى كل البشرية»^(٤٧).

إيران والحداثة والغرب

يرى شريعتي أن العالم الغربي قد هاجمنا من طريق الفكر والعلم والأدب والفن والثقافة، ومن طريق نظام الحياة الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية وتغيير شكل الحياة الفردية والاجتماعية والأخلاق والعلاقات الاقتصادية والطبقية والأنظمة السياسية والمنظمات الإدارية وأمثالها^(٤٨). وقد اعتمدت الهجمة الغربية هذه على الجانب السلبي للغرب المتمثل في الإستعمار. وكانت هذه الهجمة، كما يرى شريعتي، تحتاج إلى سبل للتفوذ والتوغل، وأن

تحويل الفرد من شكله المحلي إلى الشكل المتجدد، يستدعي فصله عن دينه الذي يدي مقاومة امام النظام والاستهلاك الجديد، وكذلك إيماده عن ثقافته وتاريخه وعن الاخلاق وقيمه القومية والاجتماعية، ليتحول إلى جيل فارغ ومنقطع عن أصوله «ثم أقرض عليه قيمي. ثم انتظر وسأرى كيف أن هؤلاء سيبيعون قطعانهم ومزارعهم وكل إمكاناتهم المادية والاقتصادية ليتمكنوا من استهلاك بضاعتي»^(٤٩). وبذلك توضع علاقة الفرد بالدين والثقافة وماضيه، والتي تمنح له الشخصية، في طي النسيان «ولاً نجعل هذه الأمور غريبة عنه، بمعنى انه لا يعرفها؛ ثانياً نوجد فيه الكراهية لهذه الأمور كي يصدق بانها احقر من الغربي. فعندما يصدق ذلك، ستصبح كل أمنياته تكذيب نفسه بأي شكل كان. ويعني ذلك أنه يقطع حتى وجوده ووجدانه وكل ما يربطه بما ينسب إليه، ويحول نفسه بأي شكل من الاشكال ليعتقد بأنه لا يحمل مثل هذه الحقارة، أي يشبه نفسه بالقيم الأوروبية، كي لا يقول من ليس اوروبياً بأنه وله الحمد ليس شرقياً على أقل تقدير، ويقنع بأن بإمكانه أن يكون في المستوى الأوروبي، وعندما يكون غير أوروبي سيكون سعيداً بأنه قد اصبح متجدداً، وبذلك يشعر الراسمالي والبورجوازي الأوروبي بالارتياح لتحويل هذا الفرد إلى مستهلك لبضاعته»^(٥٠). وبذلك أوجد الأوروبيون ثقافة تجعل الإنسان الشرقي والإيراني مصدقاً بأفضلية الغرب وحضارته، وأفهموا العالم، وحتى أفهمونا بأن الأوروبي له مواهب عقلية قوية غير متوافرة عند الشرقي، كما قالوا إن الشرقي يتمتع بقوة المواهب الإحساسية والعرفانية، وليس العقلية والتقنية. كما تتوفر في الإنسان الوحشي والسود مواهب الرقص واللعب والموسيقى والغناء والرسم ونحت التماثيل. وعليه تم تقسيم العالم إلى عنصر يستطيع التفكير، وهو الأوروبي وحده، من اليونان القديمة وحتى أوروبا في يومنا هذا، والشرقي هو الذي يتمكن أن يشعر جيداً ويقول الشعر أو أن تصدر عنه مشاعر صوفية وعرفانية^(٥١). وقد شكلت هذه المدرسة الفكرية الأساس الإعتقادي للمجتمعات غير الأوروبية، ومنها المجتمع الإيراني، وبعدها أوجدوا حرباً استمرت مائة عام باسم حرب التجديد والتقدم في هذه المجتمعات، وهي اسخف الحروب التي مارسها الإنسان حتى يومنا هذا^(٥٢).

يرى شريعتي من خلال البحث المذكور أن الأوروبيين عملوا على إبطال مفعول العناصر والعوامل التي تمنح الشخصية للفرد، وذلك لاضفاء التجديد على هذه المجتمعات. وهذه العناصر، كما يرى شريعتي، تتمثل في الدين والتاريخ والثقافة. فعندما يبتطلوا مفعول هذه العناصر، فإنهم يقتنعوا المواطن بأنه مرتبط بثقافة متدنية وحضارة متدنية وعنصر متدنٍ ويؤمن بأن الحضارة الأوروبية والعنصر الغربي هو الأفضل من الناحية الحضارية والثقافية^(٥٣).

تشير هذه الرؤية إلى رؤية المساواة التاريخية. وكما يقول قانون «من أجل أن يقلدنا

للمجتمع غير الأوروبي، وأن يمارس ما نمارسه من أعمال ليصبح كالقرد في إطاعتنا، فالسبيل الوحيد هو أن نثبت له بأنه لا يحمل الشخصية المساوية للإنسان الغربي، وأن نعمل على تحقيق دينه وتاريخه وأدبه وقته ونجعله غريباً عنها فعلاً.

هكذا، انتقد شريعتي التظاهر بمعالم التجديد بشكل مفرط، وتجنب كل ما هو قديم أو تجنب الدين، وهاجم المثقفين الذين يخلطون بين التجديد والحضارة، ويرى أن هؤلاء المثقفين قد تأثروا بالغرب الذي حول الصانع إلى مستهلك^(٥٤).

الاسميلاسيون (التقليد) كسبيل للنقوذ

ترتبط هذه الظاهرة، كما يرى شريعتي، بالتجديد من نوع الانتعاش. فهو يعتبر أن الاسميلاسيون هو أن يصنع الإنسان نفسه متعمداً أو غير متعمد شبيهاً لشخص آخر، أي أن يشبه الإنسان نفسه بغيره. فعندما يصاب الإنسان بهذا المرض، فهو غير منتهى إلى شخصيته وأصالته وخصائصه، بل إنه عندما يثبت على إلتئامه يصاب بالكرهية. فمن أجل إبتعاده من كل خصائصه للشخصية أو الاجتماعية أو القرابية أو الوطنية لنفسه، فإنه يشبه نفسه ومن دون قيد أو شرط بشخص آخر كي يتخلص ويجعل نفسه بريئاً من العار الذي ينتابه وما ينسب إليه، وأن يحتل بكل المفاخر والفضائل التي يشعر بوجودها في ذلك الشخص الآخر.

إنطلاقاً من هذا، ينقل شريعتي عن سارتر ملقد أوجد الأوروبيون في غيرهم التشبه (التفريغ من الذات) وسمو عملهم تنويراً فكرياً. هؤلاء كانوا عبارة عن وسطاء بين من يملك بضاعة يريد تسويقها وبين الذين يجب عليهم أن يتحولوا إلى مستهلكين لتلك البضاعة ... فلذلك صنعوا شبيهاً للمثقف المحلي الذي يشبه المثقف الأوروبي، إذ إنه لا يجرؤ أن يختار وأن يميز، ولا يجرؤ أن يقرر، ولا يفهم المعنى الذي يحمله هو. وبعبارة أخرى وجدوا بشراً إلى هذا الحد هابطاً ومنحطاً لناحية المنزل الإنسانية^(٥٥). ويقول شريعتي في توضيحه لهذا مثقفين «إن المثقفين الذين صنعهم في الغرب وعلى نمط المنتجات الغربية. وليس المثقفون العصاميون في الشرق. قد نقلوا قلوبهم من أوروبا وصبوا فيها المثقفين، هنا صنعوا شيئاً باسم المثقف وعلموه أن التجديد يعني الحضارة، وأن يحولوا الصانع للسلب إلى مستهلك لها، ويضيف شريعتي «إن الأوروبيين لا يعتبروننا مثقفين بل يسموننا أسميعة. لأن المثقف هو عبارة عن ذلك الدارس الأوروبي الذي أصبح مثقفاً بعد ما يزيد عن ثلاثة قرون من التفكير والجهود المحاربة للخرافات ولعادات القرون الوسطى وبعد ثلاثة قرون من معرفته المنطقية للعلم. أما بالنسبة لنا، فبما أننا لم نملك مثل هذا التحرك في مجتمعنا كيف نستطيع أن نبقي مثقفين»^(٥٦).

يروي شريعتي عن الرسول (ص) قوله «من تشبه بقوم فهو منهم». ويوضح الرسول (ص) بهذا الكلام بشكل مدهش مصطلح أسميعة وفلسفة وعمل التشبه الأسوي والإفريقي

بالأوروبي^(٥٧). ويعكس هذا الموضوع النور المهم الذي تضطلع به الثقافة في فكر شريعتي. فهو يعتقد «إن أهم حلقة لاتصال الغرب مع الشرق، وخاصة مع المسلمين، وأكثرها حساسية، والتي بقيت للأسف مجهولة، هي هجوم الثقافة الغربية علينا وعلى ثقافتنا وتدنيس معنوياتنا وثقافتنا والثقافة (Culture). كان العالم الغربي على علم ويعمل من أجل إخضاع الشعوب وإذلالهم وجعلهم عبيداً له. فيجب قبل كل شيء سلب ثقافته، لأن الفرد عندما يكون عديم الثقافة سيكون ذليلاً وناقصاً ونصف وحشي، وستكون السيطرة على مثل هذا الإنسان بسيطة ويكون من السهل جداً تحويله إلى نمط الثقافة الغالبة».

إن ما كان يحافظ على الآسيوي والإفريقي هو التعصب الذي يجعل الفرد لا يشعر بأنه وحيد ومستقل، وإنما يشعر بأن مصيره وإحساسه واعتقاده وتعاليفه وفكره مشترك مع الآخرين. وقد ركز العالم الغربي قوته على دكه وتقويضه من خلال قاعدة التجديد وشبه التنوير الفكري والتفكير الحر والاهتمام بالإنسان والوطنية العالية والمنطق العلمي والرؤية العقلية واتساع الإتجاه العالمي والتصوف الحديث مع الروح الماسونية ولعبة التساهل وعدم الالتزام وشيوع الإباحية. وقد استفاد من أجل هذه المهمة من التنوير الفكري: «باسم الإنسان العالمي سنقوض حدود التعصب ونحول الآسيويين والإفريقيين الذين يعيشون ثقافتهم القومية ويحافظون على قيمهم الأصيلة إلى قطمان مطيعة»^(٥٨). لذلك يقول شريعتي: «لو استطعنا دك الوجهة الثقافية للاستعمار، سنوفق بسرعة جداً، يجب أولاً دك الوجهة الثقافية للاستعمار كي نتمكن بعد ذلك إزالة وجوهه الأخرى المتمثلة في الجوانب الاقتصادية، وحتى السياسية. ولو استطعنا الحفاظ على الطابع الثقافي لمجتمعنا، فسنتمكن من بلوغ كل شيء»^(٥٩). وهو يشير هنا إلى الصورة السلبية للعالم الغربي «إن الغرب الحديث لا يرتبط في مصدره غير الاستعمار بالعالم الثالث، بل إنه سيكون في ارتباط مع هذه المجتمعات عبر الاسيميلاسيون (اصطناع الشبيه الثقافي) لاستمرار هيمنته الاستعمارية. وعليه، لا يشكل العالم الثالث اليوم الوريث للدمار الاستعماري، بل إنه يواجه المشكلة الناجمة عن الاسيميلاسيون، أي التجديد كذلك»^(٦٠). ويضيف «إن العالم الغربي قد يواصل هيمنته على بلدان العالم الثالث من خلال نفيه للتقاليد الموجودة في هذه البلدان، فمن ناحية يعتبر العنصر الأسود مفترقاً لصناعة الثقافة، ومن جانب آخر يعمل على مسخ التقاليد الإسلامية واطهارها بشكل خاطئ»^(٦١).

إجمالاً، إن النقطة الجديدة بالاهتمام هي ظهور ظاهرة الحدثة المتعصبة في عملية تبديل الحدثة بالتجديد عبر التشبيه والتقليد للأنماط الغربية (الاسيميلاسيون) لأن الفرد المقلد للنمط الغربي سيكون أكثر تجديداً من الأوروبي نفسه، وييدي تعصباً أكبر حيال الحدثة ومظاهر الحياة الأوروبية. فالأوروبي يشيد بماضيه وتاريخه، لكن المقلد للنمط الغربي من

العالم الثالث يبقى غير ملتزم بماضيه ومنقطعاً عنه من دون قيد أو شرط ويعمل على تدميره ويهرب من ذاته»^(١٧).

«اليناسيون»

يصف شريعتي اليناسيون بقوله «الاليناسيون تعني ابتعاد الإنسان من نفسه، أي أنه يصبح غريباً عنها ويشعر بأنه شخص آخر في وجوده، وهذا هو نوع من الأمراض الاجتماعية والروحية الكبيرة للإنسان»^(١٨). وعليه، فإن الفرد الشرقي والفرد المسلم والإيراني يكون من خلال حلول شخص آخر في وجوده قد تعرض إلى نوع من المرض الاجتماعي والروحي.

الاستعمار والبورجوازية الكمبرادورية

يشير شريعتي في تعريفه للاستعمار الحديث إلى أن الارتباط بين المكننة والاستعمار والضرورات الاقتصادية الناجمة من توسيع المكننة في المجتمع والاقتصاد الحديث تؤدي إلى اندفاع أصحاب رؤوس الأموال في العالم الغربي نحو العثور على أسواق جديدة للاستجابة إلى المنطق الانتاجي للماكنة، وإن الهيمنة على السوق الخارجية لا تسير ببساطة. ولذلك تبدأ الدلائل السياسية والاحتلالات العسكرية»^(١٩).

تأثر شريعتي بالادبيات الماركسية لناعية كيفية توغل الاستعمار في بلدان العالم الثالث بوساطة العملاء الوسطاء.. فيقول «إن الاستعمار بحاجة إلى عملاء وسطاء لنشر توغله في بلدان العالم الثالث، يتمثل أحد هذه العوامل في البورجوازية الكمبرادورية، أي البورجوازية غير الغربية». وهو يرى أن التمدن الاستهلاكي أسوأ من الأعمال الوحشية «نعم يتلخص التمدن في الاستهلاك، حتى أنه أكثر تقدماً منه، لماذا؟ لأن الوحش تتوافر له فرصة التمدن عبر الانتاج. لكن للمستهلك، وبدلاً من أن يتحول إلى منتج، فإنه يفقد حظه في الانتاج بشكل طبيعي». فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما هو المخطط الغربي في هذا الجانب؟

التماثل التاريخي

يرى شريعتي وجود مخطط يهدف إلى ايجاد التماثل بين كل البشر ويجب عليهم أن يعيشوا على شكل واحد وأن يفكروا بنمط واحد. لكن الشعوب لا يمكن أن تفكر بنمط واحد. فما هو الشيء الذي يجعل الناس يفكرون بنمط واحد. فالعناصر الدخيلة في هذا الموضوع هي الديانة والثقافة والتاريخ والحضارة والتربية والتقاليد التي نشأ عليها. فهذه مجموعة من العوامل البناء لشخصية الفرد والسمات الروحية والفكرية والحياتية لكل فرد. فهذه الأمور تختلف من مكان إلى آخر. ففي مكان يسود الإسلام، وفي مكان آخر تسود الديانة البوذية،

وفي منطقة أخرى أديان أخرى. فكل واحدة من هذه المناطق صنعت نوعاً من المجتمع. ولكل منطقة شكل من الشعب ونوع من السلائق والأذواق ولها آلامها وإحلامها وإحساساتها ولها ماضيها ودينها وعلاقاتها الخاصة بها. ولكن مهما كانت الأمور، يجب أن تكون على نمط واحد. فمن أجل تحقيق التماثل بين هذه الشعوب يجب القضاء على الأشكال المختلفة الموجودة في كل شعب وفي كل مجتمع وفي كل منطقة، وأن يسود نموذج واحد. فما هو النموذج؟ النموذج تقرره أوروبا: هكذا فكروا^(٦٥).

حلول شريعتي

قدم شريعتي إزاء الجانب السلبي للعالم الغربي والحداثة والتجديد بعض الحلول. ونظراً لمنهجيته وما يحمله من معرفة، وبعد استعراضه لكيفية مواجهة الإيرانيين للظاهرة المذكورة ودراسة حلولها، فإنه يقول «لقد كانت دول المجتمعات الإسلامية والمجموعات والشخصيات المسلمة على شكلين:

١- أبدت مجموعة (باعتبارها متجددة) الاستجابة لهذه الظاهرة بشكل كامل، وقبِلت كل ما كان يعرض عليها. وتحولت هذه المجموعة إلى وسيط وسمسار للاستعمار، وفرضت علينا كل ما كان يطلبه منها. فكان هؤلاء باعتبارهم مثقفين حداثيين ومتجددين، أداة أتاحت السبيل في مجتمعهم لتحقيق النتائج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الغربية:

٢- هناك مجموعة ثانية وقفت في وجه هذا التيار وفاءً منها للتقاليد الإسلامية باعتبارها تحافظ على الكيان الإسلامي والمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية، وأقامت جداراً من التعصب حول الوضع المتحجر والقديم والمتخلف الموجود، وقفت في وجه الغرب وقالت: «لا» الراضة بشكل مطلق وحازم من دون أن تكون لها معرفة به ومن دون أن تدرك ضرورة التحرك والحصول ومن دون أن تدرك بأن هذا التغيير هو تغيير جبري للزمن ولا يمكن تجنبه وكان وقوفها سانجاً، ووقوف الفرد العديم الوعي الذي لا يستطيع تقييم موضوع القوة أمام قوة المهاجم الذي سيصل بأي حال من الأحوال ويحتاج كل شيء ويدرك كل شيء»^(٦٦).

لكن كان هناك سبيل ثالث هو «احتلال الحضارة الغربية، ولجم الحضارة الغربية والدخول بوعي في الحضارة الغربية والحضارة العالمية ومعرفتها وتقييمها والتمييز بين غناها وسميتها والوقوف في وجه أخطارها وانحرافات وأناسها وعدم السماح لها بالتوغل والأخذ بجذورها ونجاحاتها الأولية، وكذلك خبراتها المفيدة والتقدمية واستثمارها في خدمة الأهداف الإسلامية، وفي سبيل حركة المجتمع الإسلامي وتقدمه»^(٦٧).

علاقة التراث بالحدائث

طرح شريعتي ثلاثة اتجاهات أساسية في مجال طريقة تعامل المثقفين الإيرانيين مع الحدائث، هي:

1- الاتجاه نحو التقليد المطلق والتغريب؛

2- الاتجاه الذي يتابع النفي المطلق للحدائث؛

3- الاتجاه الذي ينطوي على التصدي المستقل والوعي للحدائث^(٦٨).

في ما يتعلق بالاتجاه الأول، يشير شريعتي إلى أشباه المثقفين، أمثال ملكم خان وتقي زادة، معتبراً أن أمثال هؤلاء المثقفين المخدوعين تصوروا أنهم يلعبون أدوار كوبرنيك وديدرو وجان جاك روسو وفولتير وغاليليو، وهم يحاربون الخرافات والعصبية التي كانت سائدة في القرون الوسطى ولذلك عملوا مجاناً وقدموا تضحيات لك هذه الأرواح وموت مثل هذه الثقافات وسلبنا من شخصيتنا. وأصبحت مثل هذه المجتمعات الإسلامية ... الشرقية خالية من الإنسان الأصلي^(٦٩). يرى شريعتي أن هؤلاء أشباه المثقفين يصرون على ضرورة أن تقتدي إيران بالغربيين. كما يطلق شريعتي على هؤلاء اسم المثقفين التصنيفيين، وكان يهاجم المثقفين الذين كانوا يناصرون النمط الغربي ويعتبرهم «غرباء عن ذاتهم ومبهورين لا جذور لهم وفاقدين لهويته ودينهم». وكان يدعي أن النظرة العالمية والنزعة نحو الإنسان وهدف الشمولية العالمية هي أكاذيب كبيرة يحاول العالم الغربي ترويجها من أجل إلغاء الشخصية الثقافية الموجودة في المجتمعات الشرقية^(٧٠). بعبارة أخرى، إن هذا النمط من المثقفين يساعد الإمبريالية الثقافية والقتل العرقي على يد الأعداء الغربيين^(٧١).

يعتبر شريعتي أن الاتجاه الذي يتابع الإلغاء المطلق للحدائث يمثل نوعاً من «الدعوة السلبية المناوئة للغرب، على أساس ترك الغرب وشأنه وبغض النظر عنه، وأن نبقى في جلدنا ونبني من حولنا جداراً من التعصب وإلغاء الحياة الحديثة، فكان هذا النوع من رد الفعل رداً رجعيّاً وانحرافياً لإبقاء الشرق في نظام إقطاعي وأكثر ضعفاً من السابق...»^(٧٢) وقد اعتبر أن حملة أفكار هذا الاتجاه هم المأمورون للرجعية والمحافظون على القديم والبالى.

وعليه، كانت نتيجة الحرب بين هذين الاتجاهين هي اغفال الانهزام عن الحرب الثورية والمناوئة للاستعمار. ومع ذلك هناك اتجاه ثالث يطلق عليه شريعتي اسم المثقفين المشردين. فهؤلاء منبهرون باختراوا الظاهرة الغربية واختاروا طريقاً أخرى «تتمثل في أن نبقى على أسسنا الثقافية، وأن نكون مستقلين حيال الغرب ... وأن نكون كالشخص الذي يعرف ويختار على أساس حاجاته، ولا تقلد، بل ننتخب»^(٧٣).

أسباب التخلف: الخطأ في الاختيار

يتحدى شريعتي الرؤى التي اعتبرت أن التخلف والانحطاط ناجمان عن الأمية العامة والاجتياح المغولي والإقطاع والاستعمار الأجنبي والانحطاط الداخلي والآداب والشعر، وفي ما يتعلق بالخط، فإنه على خلاف المفكرين في عهد الثورة الدستورية، من أمثال آخوند زاده وملكم، فيقول «إذا كان الخط سبباً في الانحطاط والتخلف، فكان ينبغي أن تكون الجبابان والصين أكثر دول العالم انحطاطاً». وحول الأمية العامة يرى أن هذه الظاهرة غير مرتبطة بالخط، بل إنها تعود إلى بعض العوامل المستقاة من الأمية العامة. إذ توجد حالياً أنماط من الخطوط لها الآلاف من الحروف ولم تفكر تلك الدول مطلقاً في تبديلها ولم تشكل أبداً عقبة أمام تقدمها.

وفي ما يتعلق بحارقي الكتب، يضيف شريعتي «لقد كان البعض يرى بأن كل مأسينا وتخلفنا لا تعود إلى المغول ولا إلى الإقطاع ولا إلى الإستعمار الأجنبي ولا إلى الانحطاط الداخلي، بل إن كل هذه المآسي تعود إلى شيء واحد، وهو الطريقة التي يصف بها حافظ عشيقته لأنه يدفع المجتمع من خلالها نحو التفزل والآداب والشعر، لذلك كان هؤلاء يجتمعون في كل أسبوع مرة واحدة يحرقون كتباً كديوان حافظ ومثنوي المولوي أو كتاب مفاتيح الجنان في مراسم خاصة تلقى فيها الخطب والكلمات»^(٧١).

إن الحلول التي يقدمها شريعتي مقابل الرؤى المذكورة هي عبارة عن:

«معرفة الغرب: الخطوة الأولى لردم الهوة الموجودة بين إيران والعالم الغربي. فهو يقول «إن معرفة هذه المنظومة من الحضارة البشرية التي تعيش حالة الولادة في يومنا هذا .. والتي تتميز عن باقي الحضارات السابقة ذات أهمية بالغة». ويرى شريعتي أن المشغوفين بهذه الحضارة .. على خلاف الرجعيين المتعصبين عبدة القديم البالي الذين يعارضون الغرب والحضارة وثقافتها كلياً وبشكل منظم - لا يعرفونها بشكل علمي وصحيح»^(٧٢). وهو يرى أن معرفة الغرب تتيح لنا التمييز بين الصورة السلبية الغربية، كالاستعمار العالمي والإمبريالية الاقتصادية .. الغربية والتي تلاحق الإنسان في أي مكان وتعذبه باسم الإنسانية، وبين الوجه الإيجابي الغربي، كالديمقراطية في الآراء، ويشير إلى وجوب متابعة خطين لمعرفة الغرب «التاريخ الغربي والإعتماد أكثر على التحول الاجتماعي ومسار الحضارة الأوروبية من الناحية الفكرية والتأكيد على عصر الثورة الثقافية إلى يومنا هذا .. ويستلزم أن تكون الدراسة على النحو التالي:

١- معرفة الثورة الثقافية (رنسانس)؛

ب- معرفة البروتستانتية؛

ج- معرفة الصغوة والنخب الاصلية في الجوانب الفكرية والثقافية الغربية المعاصرة أمثال
بيكن وكانط وديكارت وهيغل وغيرهم؛

د- معرفة التيارات الاجتماعية والمفكرين السياسيين والاجتماعيين^(٧٧).

يقترح شريعتي، لمعرفة الغرب بشكل افضل والتزود بأفكار مقارنة مع المفكرين
الشرقيين، مطالعة أفكار الشرقيين، أمثال لاتوتزو وكنفوشوش والهندوئية والبوذية
والميترائية والزرادشت والفلسفة الثنوية العميقة المانوية والشيوعية المزدكية^(٧٨). ويرى
شريعتي ان الذين يرغبون في مواجهة الوجه السلبي للغرب ينبغي عليهم معرفة هذا الوجه.
ويقول «إن الوقوف في وجه الغرب الذي يظن أنه يمثل الثقافة الوحيدة والحضارة ونمط
الحياة الأفضل وكيفية الإنسان المطلق والحاكم على الزمن والأرض ويفرض نفسه، يستدعي
التزود بالقوة والغنى. والوقوف في وجه الغرب لا يعني أبداً التوقع والإنطواء على النفس
والقهر والتعصب حيال الغرب، بل العكس من ذلك تماماً. إن من يقف في وجه الغرب يجب أن
يجيد الوقوف، ومن يجيد الوقوف يجب أن يعرف جيداً ما يقف في وجهه»^(٧٩).

إن تداعيات عدم معرفة الغرب تتمثل في التقليل من عوامل التخلف التي يسببها الوجه
السلبي والاستعماري الغربي. ففي الوقت الذي يؤكد على ضرورة معرفة الوجه السلبي
الغربي، فإنه يرى «ظهور نوع من اسطورة الاستعمار في ضمير مثقفينا»^(٨٠). وفي ذات
الوقت «تمتزج رؤيتهم بالخرافات والتقاليد والأساطير أكثر من اعتمادها على التحليل المنطقي
والمعرفة العلمية الواقعية. إنهم يتحدثون عن القوة والأثر الخارجي كما كان القدامى يتحدثون
عن الغول والشيطان والجن والأرواح المؤذية. ويعود هذا الأمر إلى عاملين: الأول عدم المعرفة
الحقيقية والملموسة للاستعمار بسبب عدم الإتصال القريب والمباشر به، كما كانت بعض
الشعوب ترى وتلمس الاستعمار في بلادها وفي الأزقة والأسواق ومعاملهم ومزارعهم ولم
يبتلوا بمثل هذا التوهم الروحي والأسطوري حياله وعدم حلول رائحة الأجنبي في أعماق
أنفسهم وظنونهم، والعامل الآخر هو إجراء دراسة علمية وتحليلية للاستعمار، لأن مثقفينا
كانوا طوال كفاحهم ضد الاستعمار يشتمون الاستعمار ويطلقون الشعارات المناوئة ضده
وقلما يتحدثون عنه وتعريفه للشعب؛

- العوامل الداخلية للتخلف: يتساءل شريعتي هنا عن نوع من الانحطاط، يرى حسب
تعبير أحد ثمة المسلمين «أن المسؤول عن الظلم شخصان: الظالم والذي يتقبل الظلم. ففي حال
الهزيمة ليس الفاتح وحده الذي يلحق الهزيمة، بل ينبغي على المجتمع أن ينهزم. كمثال على
ذلك في القرن السابع لم يكن جنكيز وحده الذي دحرنا. لقد كنا من الداخل متفسخين وكنا نعد
لنفسنا منذ القرن الخامس والسادس للهزيمة. وعليه، ينبغي ألا نبأخ في دور العدو الأجنبي

لتخليص أنفسنا من المسؤوليات الكبيرة الملقاة على عاتقنا. لو أن العدو أراد سحقنا، فإن ضعفنا هو الذي يساعد على إلحاق الهزيمة بنا. والواقع أن تحميل مسؤولية كل معاناتنا وحالات الشؤم للعامل الخارجي يعني إغفال الشعب عن الواقع القبيح الداخلي، والنتيجة تعني غض النظر عن المصادر الأساسية واليؤر الأولى لهذه المتاعب والإستعمار الذي يمثل أحد إفرازاتها، بتعبير آخر إن إلقاء كل الذنوب على عاتق الاستعمار والإمبريالية الأجنبية يشكل نوعاً من تبرئة العوامل الحقيقية للإثم والإجرام الماثلة أمامنا، والتي نتعامل معها بشكل مباشر. إن مثل هذه الرؤية إلى القضايا تبرئ ساحة الأيدي الذاتية الملوثة وتلقي كل اللوم على الأجانب.

يطرح شريعتي السؤال الآتي: ما هي حيلتنا أمام المكننة؟ ويجب ولا نستطيع مثل غاندي أن نلغي المكننة لأنها موجودة، والنفي يعني توقف الحركة البشرية. ويجب عدم تقبل التوقف والتقهقر، ولا نستطيع أن نستسلم أمامها لتجتاحتنا وإن نبثلى بكل المعاناة والآلام التي يعاني منها الإنسان في يومنا هذا. علينا بشكل واع ألا نكرر هذه التجربة^(٨٠). وهو يطرح الإجابة على لسان فانون «علينا أن لا نسعى لتحويل آسيا وإفريقيا إلى أوروبا ثانية، كما صنعوا بأميركا التي تحولت إلى أوروبا ثانية ولديها الماكنة والمكننة. وهل هذا منتهى الكمال أن تتحول إفريقيا إلى أميركا الثالثة، وتتحول آسيا إلى أوروبا رابعة؟ يعني إيجاد أميركتين أخرتين في إفريقيا وآسيا. فهذا الكمال يعود لأي مثقف؟ وإذا لم يكن هذا كمالاً، فهل يعتبر البقاء واقفين أو جالسين والبقاء على القوالب التقليدية المتحجرة كمالاً. وكما هي الحال بالنسبة إلى عمل غاندي ونظريته التي إذا كانت تحمل قيمة، فإن قيمتها كانت في الكفاح ضد العدو في لحظة من الزمن. وباعتبار ذلك كنتيكتيك وليس كأيديولوجية وإيمان. إننا بدل أن نحاول تقليد أوروبا والدخول في حظيرة المكننة ونظامها، نلغي الإنسانية، وبدل التحرك جنباً إلى جنب، نمشي واحداً تلو الآخر نحو الاستهلاك بشكل جنوني. والتوجه نحو الاستهلاك يثقل الإنسان إنسانيته. علينا أن نبذل جهودنا لنصنع إنساناً جديداً وإنساناً حديثاً وعصرناً حديثاً في الشرق^(٨١).

«إن العالم الغربي يملك جميع المعارف الست في قيمتها، لكنه لا يملك المعرفة الاعتقادية. ويعني ذلك أن الغرب يملك كل شيء للحرب، لكنه لا يعلم من أجل أي شيء يحارب، لكن الشرق في الطرف الآخر لا يمتلك أية واحدة من المعارف، بل يمتلك معرفة الأيديولوجية فقط، ويعني أنه لا يمتلك أية وسيلة للحرب، لكنه يعلم لماذا يحارب ويثقاً يكون النصر حليف الأيديولوجية ضد كل الجوانب الأخرى للمعرفة^(٨٢).

إيران عصر شريعتي

يقول شريعتي إنه قد سأل جلال آل أحمد هذا السؤال «ألا ترى ينبغي علينا قبل القيام بأي

شيء باعتبارنا متقنين، إن ندرك بأننا، كمسلمين وكمجتمعات إسلامية، أين هو موقعنا وفي أي جزء من التاريخ؟ وهل أننا واقعاً نعيش في القرن العشرين الأوروبي؟ وهل أننا نعيش في المرحلة الصناعية؟ وهل بلغنا مرحلة البورجوازية؟ وهل تكون ثقافتنا ثقافة صناعية وعقلانية أم أنها ثقافة ديكراتية؟ أو أننا نعيش في القرون الوسطى أو في عصر التغيير الزمني أو في مرحلة الثورة الثقافية الأوروبية أو في عهد الثورة الفرنسية؟ إننا يجب أولاً أن نوضح موقفنا مع أنفسنا وأن نحدد موقعنا في التاريخ كي نتوضح رسالة المثقف ويتوضح موقف الشعب. أضف إلى ذلك يجب أن نتعرف على طبيعتنا الثقافية والفكر السياسي والاجتماعي، وهل أننا نشبه اليونان الفلسفية أو روما الفنية والعسكرية أو الصين الصوفية أو الهند الروحية أو أننا مجرد دينيين وإسلاميين؟^(٨٣)

يرى شريعتي أن العهد الذي تعيشه إيران لناحية المرحلة التاريخية هو «أنها تعيش في بداية ثورة ثقافية وفي نهاية عهد القرون الوسطى». فلو أردنا مقارنتها مع تاريخ العالم الغربي، فإننا في مرحلة التطور من القرون الوسطى الفكرية الاجتماعية بما يشبه التطور الثقافي لبيكن وامثاله. ومن الناحية الاقتصادية والبورجوازية تعيش المجتمعات الإسلامية في أجواء البورجوازية الكلاسيكية للسوق وليس البورجوازية الصناعية والبنكية والاستثمارية. إن بورجوازية السوق ليست متحركة ومفتوحة، بل إنها نوع من البورجوازية التي تستهلك ما تنتجه الزراعة، وتشبه من الناحية الشكلية بورجوازية القرن التاسع عشر في أوروبا، ولكن لا تشبه من ناحية التحليل الاجتماعي تلك البورجوازية. فهي البورجوازية الوسيطة^(٨٤).

إن المسؤولية الكبرى الملقاة على عاتق المثقف في المجتمع تتمثل في كشفه الأسباب الأساسية والحقيقية للانحطاط والتخلف الموجود في مجتمعه واكتشافه السبب وراء التوقف والتخلف، ويعمل بالتالي على توعية مجتمعه النائم واللاواعي بالسبب الأساسي لمصيره والتقدير المشؤوم التاريخي والاجتماعي، ويكشف له الحلول والأهداف والمسار الصحيح الذي يجب أن يختاره للتحرك فيه على أساس الإمكانيات والحاجات والآلام والأرصدة الموجودة في مجتمعه. والخلاصة أن مسؤولية المثقف هي وضع الشعب في صورة المشاكل التي يعيشها وتوعية مجتمعه لبعث دوافع التحرك في هذا المجتمع^(٨٥). فالمثقف هو عبارة عن الإنسان الذي يعي المشاكل والتناقضات الاجتماعية. وهو يعي العوامل الأساسية وراء هذه التناقضات والمشاكل ويعي حاجات هذا القرن وهذا الجيل والمسؤول عن تقديم السبيل لانقاذ المجتمع من هذا الوضع غير المطلوب والمذان وتعيين الحلول والطموحات المشتركة للمجتمع، ومنع المجتمع حياً وإيماناً وفرحاً مشتركاً للشعب، وبعث الحركة في صميم مجتمعه الخامل والجامد والتقليدي والمنحط، وأن ينقل وعيه إلى الشعب، باختصار أن يعمل عمل الأنبياء لمجتمعه، وأن يواصل طريق الرسل الذين جاءوا عبر التاريخ، وكان عملهم إيجاد الحب

والإيمان والهدف والتحرك من أجل الهداية والعدالة، وأن يكون كلامه متناسباً مع هذا الزمن، وتناسب حلوله مع هذه المشاكل^(٨٦).

العلماء والتجديد والتراث في إيران

ينتظر شريعتي من علماء الدين أن يهتموا بالقضايا الأساسية والضرورية للمجتمع، وقد قدم مرة أخرى تعريفاً مجدداً عن مفهوم التقليد، وقدم تعريفاً محدوداً عنه. فعلى هذا الأساس، فإن التقليد «يختصر بالتشاور بين عامة الناس وكل المتخصصين في العلوم الدينية في القضايا العلمية والحقوقية التي لها جوانب فنية وطبيعية عملية» وليست «التبعية المطلقة من دون جدل لعقل وعقائد وآراء رجال الدين»^(٨٧). ويضيف «إن الاجتهاد هو مسؤولية تقع على عاتق كل أبناء الشعب، وليس المجتهدين فقط»^(٨٨). وهو يعتبر أن مسؤولية العلماء هي أن يستنبطوا ويستخرجوا أحكامهم على أساس الأحكام والمبادئ للمدرسة الكبيرة الموجودة لديهم طبقاً للمتطلبات الزمنية التي يرتثيها وضرورة إبقاء دينه حياً وأن تكون أحكامه واستنباطاته وفهمه جديدة ومنسجمة مع الزمن وبما يتناسب مع الحاجات الزمنية ومستزمات البشر والجيل المعاصر كي لا يبقى الدين في إطاره القديم والماضي الذي عفى عليه الزمن ولا يبقى متجمداً ومتأخراً عن الركب الحضاري المعاصر^(٨٩).

كيفية الانقاذ

ينبغي علينا كمثقفين ألا نخشى السقوط في مرحلة المؤمن العامي المقلد (الذي يعمل برسالة مرجع تقليدية ويستفتي منه) رغم تجلي مثل هذا السقوط في عين كثير من عبّاد الافكار التحديثية... ويدفعنا الموضوع هذا إلى إعادة النظر في الكتوز الموجودة في الحضارة الإسلامية، لأن دراسة حضارتنا الإسلامية كإيرانيين وكمسلمين وكشركيين وغير أوروبيين، تساعدنا في اكتشاف شخصيتنا وفي إيجاد الحضارة وإدارتها لتتضح بذلك أسطورة الغربيين القائلة بأن الشرقيين والطبيعة الشرقية غير متناسبة مع الصناعة وقيادة المنظمات الادارية المعقدة في يومنا هذا، وبالتالي ينبغي أن يكونوا مولدين للمواد الخام ومستهلكين للبطائع الصناعية ويكونوا تابعين الحضارة الإدارية والصناعية الغربية الكبرى... وكما يقول الأوروبيون، فإن الأصالة الموجودة في نفوسنا تتجانس مع الشعر والأدب والعرفان... ولعلمهم يعملون من أجل إثبات هذه النظرية بإحياء آثارنا العرفانية والأدبية فقط ويعملون على ترويج سوقها من الداخل والخارج وقلما يتحدثون عن كتوزنا العلمية والفنية والسياسية التي قدمناها في تاريخ الألف عام الأخيرة^(٩٠).

دور الإسلام في تقدم الدين والحضارة

إننا كمسلمين وكإيرانيين كان لنا دور كبير في تكوين المدنية الإسلامية، وكذلك في الأحداث الكبيرة التاريخية طوال ١٤ قرناً من التاريخ. وكانت للمدنية تلك التنطوي على معرفة الإسلام والدين والتاريخ وحضارته ومعرفة إيران في الوقت نفسه. وكان الإيرانيون يرغبون من متعلق الحب للوطن والحب لإيران في إظهار عظمة العنصر الإيراني وأصالته في التاريخ، وتكتفي تلك الجهات بتجديد ذكريات ومفاخر الحضارة الإسلامية وآثارها، وتنوي بذلك تحقير إيران وغض النظر عن أنجازاتها قدر المستطاع، وهو عمل ساذج نابع من التعصب. على أنه لم تتح للعنصر الإيراني عبر التاريخ الفرصة الفضل من قرون ازدهار الحضارة الإسلامية لإظهار استعداده وكفايته. فالدين لا يتعارض مع الحضارة.

كان شريعتي يعتقد بأن «إصدار حكم عام على الدين باعتباره عقبة أمام تقدم العلوم والحضارة، جاء استنباطه نتيجة دراسة جزء من المسيحية، وأن هذا الحكم المستخرج من نموذج واحد تم تعميمه على كل المذاهب الأخرى، لأن مثل هذه الأحكام العامة يجب استنباطها من جزئيات الكل. ولكن مع ذلك، نجد اليوم أن ما توصلنا إليه في القرون الوسطى يتم تعميمه على كل الأديان وعلى الدين بشكل عام. وقد تحول هذا الحكم إلى أصل ومبدأ ترك تأثيره البالغ في المجتمعات في القرنين الأخيرين»^(٩١). لكن السؤال الأساسي هو إيجاد دين لا يشكل عقبة أمام الحضارة، وهو يجيب على هذا السؤال من خلال نقده للتقاليد، وكمثال على ذلك يعكس تناوله البحوث المتعلقة بالتشيع العلوي والتشيع الصفوي. فهو يقدم بشكل خاص التشيع الصفوي بأنه يجسد التقاليد الممسوخة، ويعتبر التشيع العلوي ملاكاً، ويطرح هذا الملاك كبديل. وهو يعتبر أن التشيع الصفوي مؤلف من عناصر التعصب والخرافة والتقليد وتقبل التمييز الموجود والخضوع والأسر والشكوى من الجور وتقبل الهيمنة في الوقت نفسه والتظاهر بالقدسية والقضايا القشرية والركود والإحباط والأمل بقلب طبيعة الإنسان والميل نحو الجبرية. كما يريجه النقد لعناصر التشيع الصفوي من خلال حديثه عن العلم والتعرف على الأوضاع الزمنية والاجتهاد والبحث عن المساواة والتحرر والعرفان والتحرك وبناء الذات والإختيار، ويدافع عن التشيع العلوي^(٩٢).

يرمي شريعتي من خلال نقده للتقاليد إيجاد مصالح بين الإسلام والحداثة. وهو حاول التمييز بين الإسلام وفهم البشر للإسلام. وعليه قدم تفسيراً جديداً عن الإسلام ينبغي بموجبه أن يلعب العقل (ليس العقل الذاتي) فيه دوراً أساسياً. وكانت لشريعتي نظرة خاصة إلى الدين والتقاليد إلى حد أنه كان يقول إن الدين الذي لا يتفق قبل الموت، فإنه لا ينفع كذلك بعد الموت. وعليه، فإن «إضفاء الطابع الأيديولوجي على الدين يعني استخدام المفاهيم والقيم والتعليمات الدينية لتحقيق الأهداف الدنيوية، وذلك من أجل أن نحى حياة جيدة، ونكون بذلك قد عمرنا آخرتنا. ويعني ذلك أن عبارة الآخرة تحصل من خلال عبارة هذه الدنيا»^(٩٣).

أدلجة الدين

خصص شريعتي كل اهتمامه الفكري والعملية لإضفاء الطابع الديني على الدين، وأراد أن يحدث ثورة في الدين ليصنع منه عالماً عامراً ويقدم متدينين مرفوعي الرأس، وإزالة الصبغة الرجعية والتخلف والجهل وغيرها عن الفكر الديني، وكان يعتقد أن ضعف المتدينين يعود إلى ضعف فكرهم الديني، لذلك بذل اهتمامه بإضفاء العزة على الإدراك الديني ومنح العزة للمتدينين. وكانت قضيته كقضية المصلحين الدينيين المعاصرين هي التخلص من الإنحطاط^(٩٤)، إذ كان شريعتي يعتبر أن سر انحطاط وتخلف المسلمين يعود إلى انحطاط فكرهم الديني، لذا نهض من أجل معالجه. إذ كان الدين يحظى بالنسبة إليه بالموضوعية من منطلق كونه نافعاً لإصلاح الدنيا... وكان قد سئم الأفكار الكلامية والفلسفية والعرفانية وأمثالها، وكان لا يجد في طرحها أمراً عاجلاً ومصلحة ومنفعة. لذلك يجب اعتبار الفكر الإصلاحي لشريعتي إصلاحاً مع محورية العقل العملي وليس مع محورية العقل النظري. وحتى إنه عندما كان يهتم بموضوع التوحيد كان يولي اهتمامه كذلك لتداعياته العملية، وكان يستنتج من التوحيد المجتمع غير الطبقي وغير التمييزي وغير العنصري وغير القومي^(٩٥). وكانت طريقته بلوغ هذا الهدف تتمثل في تصفية المصادر الثقافية واستخراجها، فكان كالعالم في الآثار القديمة يبذل جهوده لاستخراج الأحداث الدينية المدفونة والمغبرة من تحت أتربة النسيان والغفلة التي كانت سائدة في العصور والقرون الماضية، ويزيل عنها الغبار ليستفيد منها ثانية. ويعني ذلك أنه كان يتوجه نحو العناصر التي تقيد في إحداث انقلاب في الأوضاع السياسية والاجتماعية. وكان يعتبر إضفاء الطابع الفلسفي المحض على الأمور شيئاً مرفوضاً وكان تفسيره للسياسة والثورة يحمل طابعاً يسارياً أكثر من أي اتجاه آخر. بعبارة أخرى كانت تصفيته واستخراجه متجهة نحو إضفاء الطابع الأيديولوجي على الدين، وهي أيديولوجية مستوحاة من الأيديولوجية الموجودة في المسلك والاتجاه السياسي. ويعني ذلك منظومة مدرسية ذات اتجاه سياسي وثوري يهدف إلى طرح فكر جديد في العالم ونسخ الأنماط غير الفاعلة القديمة. وعليه، كانت مكاسب شريعتي تتمثل في مقولات يتم طرحها مجدداً، كالشهادة وكربلاء وأبو نر والإستضعاف وأمثالها وكان يكفي واحدة منها لإشغال الذار في العالم^(٩٦).

المثقفون والإصلاح الديني

كان يرى وجود إحساس بضرورة حدوث مثل هذه النهضة بين الطبقة المثقفة الأصلية في مجتمعنا. ليس أولئك الذين تحولوا إلى مثقفين طبقاً للأنماط الخارجية المتمثلة في المثقفين من هوة الطرب أو المثقفين اللياليين للترجمة منذ أعوام. وقد توسع هذا الفكر إلى درجة جعل حتى الأصحاب التقليديين للمنتبر والمحارب يتحدثون عن الإصلاح الديني وتغيير طريقة التبليغ وعن الإنحراف والإنحطاط الفكري الديني ومسوخ الوجه الإسلامي والحديث عن ضرورة

التقدم مع الزمن والامتثال بالشباب^(٩٧). وهذا يعني مفهوم العودة إلى الإسلام الأول، لأن الإسلام لا ينطوي أبداً على الإصلاح الديني بمعنى إعادة النظر في الدين، بل على إعادة النظر في الرؤى وفي الفهم للدين والعودة إلى الإسلام الاصيل والمعرفة الحقيقية للروح الواقعية للإسلام الأولي.

العصرنة (Modernism)

اعتبر شريعتي أن إنجاز العصرنة الشرقية مرتبط بإيجاد البروتستانتية الإسلامية لتوسيع التحول الفكري والولادة الفكرية. الثقافية. ويرى شريعتي أن اجتياز طريق التقدم والترقي الشرقي يختلف عن الطريق التي اجتازها العالم الغربي، وهو يؤمن بالإتعاظ الواعي من تجربة العصرنة في العالم الغربي، لكنه لا يستسلم لها^(٩٨)، وقد بذل جهوداً بإعادة طرح المرحلة الذهبية في التاريخ الماضي وإعادة القراءة الواعية لتلك المرحلة والترويج لها لكي يستلهم العنصر الإيراني والمسلم منها في يومنا هذا. لذلك قدم نهضة الشعوبية وطرح العصر الذهبي للإيرانيين، والذي ساد في تلك العصور أمام عصر الانحطاط الإيراني والاسلامي الصفوي، لأن التاريخ كما يرى هو عبارة عن حضارة الإنسان. وهو أوضح سبيل الرشد والتقدم وأسباب انحطاط المجتمع للمعاصرين من منطلق الاهتمام بالتاريخ الماضي. وكان شريعتي يقصد بإعادة قراءة العصر الذهبي الإيراني. الإسلامي إلى إيجاد الأمل للإعتراض على الجمود الفكري الثقافي في المجتمع واستلهم المفكرين من ذلك العهد.

لم يطرح شريعتي نظرية الدين من أجل الدنيا للأخرة، واعتبر الدين الإسلامي مغايراً للأفكار الكاثوليكية والبوذية والدائية واللاوثوتزية، لأنها أفكار انحطاطية وذات نزعة فردية وتتجه بالآرواح من الحياة والواقع إلى الذهنيات والكمالات فيما وراء الطبيعة وتقطع العلاقة مع الحياة تماماً، وتعلم بأن على المثقف أن يمنح القوة والمسؤولية والعينية الواقعية إلى المجتمع، لكنه لم يعلم بأن ثقافتنا الدينية ومذهبنا الشيعي خاصة، والذي يعتبر تلقياً خاصاً عن الإسلام، مناهضاً تماماً لتلك الأفكار والمذاهب ولا تربطه بها وجه مشتركة، بل يختلف عنها تماماً^(٩٩).

إن تعبير الإصلاح الديني في فكر شريعتي يعني الإصلاح الإسلامي من خلال محاربة الخرافات والجمود والاستعمار والرجعية والعصبيات الموجودة لدى العامة والأفكار المصلحية الطبقية والتفغيات الصنعية والإلغاء المطلق لكل ما ينسب للإسلام أو للشيعية المبرر للنظام الطبقي والاستبدادي للوضع السائد والمخدر للجماهير والمشلل للمنطق والتحرر الفكري والمسؤوليات الاجتماعية والواقعية.

ويبلغ شريعتي في هذا التوصيف إلى الحد الذي يجد فيه ضرورة تحرر الدين من التوليات

الاستبدادية الفكرية والروحانية ولعودة الينابيع الأصلية للثورة الإسلامية وإيجاد نهضة فكرية واجتماعية شيعية تعتمد على أساس القرآن والسنة وعن طريق آل الرسول بشعاري القيادة الاجتماعية والعدالة الطبقية وبدء تحول علمي ثوري بقيادة العلماء والمجتهدين الصادقين والواعين الإسلاميين لمعرفة الإسلام منطقياً على أساس القرآن والمعرفة الصحيحة للرسول وأهل البيت وأصحابه التمييز والتاريخ الإسلامي... وفي كلمة واحدة تجديد حياة الاسلام. وهو يشير الى ضرورة انتهاج الاسلوب العلمي الذي تحدثنا عنه سابقاً. إنَّما يتوجب على المثقف ايجاد حركة تحررية بروتستانتية إسلامية:

العمل على استخراج وتنقية الكنوز الثقافية الضخمة لمجتمعنا وتحويل المواد التي كانت تؤدي إلى الانحطاط والتقوقع إلى طاقات وحركة:

العمل على تحويل التناقضات الاجتماعية والطبقية الموجودة في المجتمع الى قوة فنية وكتابية واذاعية لادخالها في ضمير المجتمع وفي وعيه:

-إيجاد جسر بين جزيرة المثقفين وساحل الشعب... وأن يوجد جسر من القرابة والتعارف والتفاهم واللغة المشتركة. ليكون الدين الذي أوجد من أجل الحياة والحركة في خدمة الحياة!
-نزع سلاح الدين من أولئك الذين تسلحوا بهذا السلاح كذباً من أجل تنفيذ سلطتهم او الدفاع عنها ونزع أسلحة القطب المعارض لهم بهذه الوسيلة، وذلك من أجل التمتع بالقوة لمنح الحركة للشعب؛

القيام بحركة إصلاحية دينية تشل بها عوامل الرجعية وإنقاذ الشعب مما كان يخدره ويحرفه ويجعل من تلك العناصر وسيلة لإحياء المجتمع وتوعيته وحركته ومكافحته للخرافات، وأن يعتمد على ثقافته الأصلية والعمل على تجديد ولادته وإحياء شخصيته الثقافية وتمييز هويته الإنسانية وجنسيته التاريخية والاجتماعية أمام الهجوم الثقافي الغربي؛

أخيراً العمل على إيجاد نهضة إصلاحية إسلامية لتبديل الروح التقليدية والتخديرية والتمكينية للدين المخلة بجمهور الشعب إلى روح اجتهادية هجومية احتجاجية وانتقادية، ويستخرج بذلك تلك الطاقة الهائلة المتراكمة في مجتمعه وتاريخه وتصفيته واستخدام موادها المحركة والمناخية للحرارة للمجتمع ويضيء بها عصره ويوقظ بها جيله...

بهذه الطريقة يتوصل المثقف إلى إيمان جديد، والمجتمع إلى وعي ذاتي متدفق ومتقدم لأن الجماهير تحتاج إلى الوعي، ومثقفنا إلى الإيمان^(١٠٠).

تحقيق الحداثة

في معرض اجابته على سؤال حول كيفية تحقيق الحداثة، يعتبر شريعتي أنها تتوقف على ايجاد حركة تحررية بروتستانتية إسلامية، وذلك من اجل توسيع الاصلاح والابداع الفكري. الثقافي^(١٠١). وفي مواصلته لهذا البحث وما إذا كان ينبغي على الشرق، ومنه إيران، سلوك الطريق التي اجتازها الغرب للتغلب على التخلف؟ يرفض ذلك ويعتبر أن الطريق الذي يجب أن تسلكها مثل هذه المجتمعات للتقدم والترقي تختلف عن الغرب، ولكنه يؤمن بالإفادة الواعية من تجربة العالم الغربي والعصرنة الغربية، لكنه لم يستسلم لها أبداً^(١٠٢).

خيار التغرب والماركسية

إن خيار شريعتي البديل حيال النزعة الغربية والماركسية، هو تشيع سياسي ناشط وثورى باحث للحياة الجديدة وقائم على أساس الرؤية الشمولية التوحيدية^(١٠٣). ويرى هانس. في ما يتعلق بفهم شريعتي للإسلام النبعث مجدداً في إيران، النقاط البارزة التالية: أولاً، إن التشيع ناجم عن إعادة تفسير القرآن وتاريخ الصدر الإسلامي الأول والتاريخ الإسلامي. وهو يستفيد من العلم الاجتماعي والنفسي؛ ثانياً إن التشيع هو مذهب سياسي بشكل كامل ومذهب للتحرر من الجور والظلم ومذهب للمكافحة الدائمة من أجل العدالة الاجتماعية والمساواة، ومذهب الإعتراض على الوضع الموجود؛ ثالثاً إن التشيع مذهب يختص بإيران ومحلي. وعليه يعتبر الوسيلة الوحيدة لتحرير الشعب الإيراني من حملات التقاليد الغربية. وأخيراً يمنح للعلماء دوراً عملياً قليلاً عبر زيادة مسؤولية الفرد^(١٠٤).

تجربة المثقفين الآخرين

إن شريعتي الذي لا يعتبر الماركسية بديلاً من الليبرالية الغربية في إيران، رغم أنه يعتبرها حصيلة تاريخية للنظام الاجتماعي والرؤية الثقافية الغربية، يقدم إرشاداً وأعباً للشباب بشأن هذه الظاهرة، ويدين الطاعة العمياء لها وتقليدها. وهو يقول «إذا كان التطوير الفكري لماركس يحمل قيمته، فذلك فقط بسبب جهوده لتقديم تحليل عملي للنهضة التي كان تابعاً لها والهدف الذي كان يؤمن به لمعرفة وتفسيره ومنحه الاتجاه ويعمل على صياغة تاريخه لمصلحة هذه النهضة ويسلحه بالاستعانة بالفلسفة والمنطق والعلوم الاقتصادية والعلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا الاجتماعية ويمنح الطبقة العمالية التي يرى نفسه ملتزماً حيالها الوعي الطبقي والسلاح الأيديولوجي»^(١٠٥).

وفي ما يتعلق بالتقليد والطاعة العمياء للماركسية، يقول شريعتي «إن التقليد الواعي والعلمي لماركس لا يعني القيام بتكرار أعماله بشكل غير واع وأن نأخذ بوصفته من دون النظر إليها، بل إن هذا التقليد يكون من جانب مريض أمني لطبيب متخصص. غير أن التقليد من جانب عالم واع يحتم علينا أن نبذل جهودنا لننتحول إلى أطباء متخصصين، وهذا التقليد ليس

واحداً. ويضيف ملو كان هناك من يريد أن يقلد ماركس، فهو لا يتحول إلى اشتراكي جيد ومثقف مسؤول في سبيل البحث عن الحقيقة، حتى أنه يفقد قدرته على إصدار رأيه بشكل مستقل وتفكير حرة^(١٧). لذلك كان يحلم دائماً بترك الجدل التافه، مثلاً، بين التقاليد والحدثة كي يتمكن من التوجه لمحاربة المدارس الماركسية والوجودية والصهيونية والاستعمار والتغريب والجهل والاستغلال والصراع الطبقي وهجوم القيم الثقافية في يومنا هذا والفلسفات الإنحرافية والفنون المناهضة للاجتماع وكل المؤامرات الخطرة والجديدة المناوئة للإسلام والشعوب^(١٨).

اجتياز الطريق الطويل بين عشية وضحاها

ينتقد شريعتي ميول المثقفين نحو التجديد والعصرنة وتحويل المجتمع إلى مجتمع غربي بدلاً من النظر إلى الحدثة من منظور الجانب التأسيسي، فيرى أن الحضارة والثقافة لا تشكل بضاعة تصديرية وليست كجهاز الراديو أو التلفزيون أو الثلاجة ليتم نقلها من الخارج وتشغيلها بالسلوك الكهربائي. إن الحضارة والثقافة كتحضير الأرض للزراعة، والعمل على الأرض بحاجة إلى صبر ودراسة وذكاء وتغيير للإنسان والفكر ومعرفة الأرض والماء والجو السائد في الأرض التي نعيش فيها وانتخاب البذور ونوع الفواكه وتناسبها مع حاجتنا^(١٩).

إن ما يقصده شريعتي لا يعني أن نضرب حصاراً حولنا أو أن نفتتح بوابات الجلاء على مصراعيها، لأنه يرى أن الشعوب جمعت نفسها وبنت حصاراً حول نفسها لتبقى سالمة، وأصبحت بالتفسيخ وبقيت في انحطاط دائم. وهناك الشعوب التي فتحت بسخاء أبوابها وحاولت أن تكون متحضرة من الرأس إلى أخمص قدميها لتكون عصرية، وأوقعت نفسها في الاستعمار، ورضيت بالفناء والدمار الأساسي لثقافتها وشخصيتها واقتصادها.

وفي ما يخص الغرب، يرى شريعتي ضرورة تعلم أسلوب العمل من الأوروبيين ومعرفة عملهم بشكل صحيح ودقيق، وليس أن نلخذ بأرائهم، لأن هذين الإثنين ليسا شيئاً واحداً، لأن أخذ الوصفات من الطبيب بشكل مستمر والعمل بها أمر وتعلم الطب وسبل المعالجة أمر آخر. وهناك أسلوب ثالث، وهو، بدلاً من مراجعة الطبيب، الإعتماد على ثقافتنا وأفكارنا للمحافظة على استقلالنا وعدم تقليد الآخرين.

يرى شريعتي ضرورة التقليد من أجل التأسيس، على أن لا يكون كتقليد العبد لسيدته تقليداً دقيقاً وأعمى، بل تقليد الطالب لمعلمه أو تقليد منطقي وتقديمي، وأن يجتاز الطالب الطرق التي اجتازها معلمه ليتحول إلى أستاذ. فهذا التقليد يكون صحيحاً وبناءً وضرورياً. إن ما يقصده هو عدم نسيان التقاليد الوطنية في هذا المسار. ويشير شريعتي في هذا الجانب إلى إقبال لاهوري، وأنه يختار الياباني كنموذج للاقتداء به.

شريعتي وتجربة باقي المنقنين

يرفض شريعتي المواقف المسبقة للمثقفين القائلة بعدم امكانية الاختيار أمام الغرب باعتبار الحضارة الغربية والثقافة الغربية التي تشكل نسيجاً واحداً لا يقبل التجزئة، ويعتبر ذلك دلالة على عبودية الشرق. كما ينتقد الطيف الآخر الذي يعارض الاقتباس من الغرب، ويعتبر ذلك في تحليله النهائي تقبل الهيمنة والسلطة الغربية. وهو يعتقد بأن إقبال لاهوري يطن موقفاً ثالثاً حيال قاعدتين متعصبتين وعين إفراطية وتقرطية، اتخذت في المجتمعات الآسيوية مواقف حيال العالم الغربي. ويقول «إن إحدى القاعدتين ترى، كما، يقول أمثال تقني زادة وملكم خان، ضرورة الاقتداء كلياً بالعالم الغربي من الرأس إلى القدم ولا يمكن الاختيار أمام الغرب ونؤمن ببعض وتفكر ببعض. يعلن إقبال أن التسليم الكامل للحضارة الأوروبية يشكل مذلة وعبودية للشرق وخسراً لما يملكه الشرق وما تحتاج إليه الإنسانية من قبل الدعوة إلى الحق والشوق والعشق نحو الماورائية والبحث عن الميوب لإزالتها والدعوة إلى الفضيلة والهاجس الدائم للروح الشرقية أمام سر الخليفة والطلق والحقيقة الكلية وسر الكون، أما الانقطاع عن الغرب وعن نمط حضارته، فيعني البقاء في الركود والضعف، وحتى تقبل الأسر حيال سلطته» (١٠٩).

التجديد السياسي

إن أحد المتغيرات التي طرحها شريعتي (كآل احمد) باعتباره سبباً في تخلف إيران هو موضوع التبعية السياسية. فهو كان مناضلاً في سبيل الحقيقة والعدالة والإيمان، كما كان منظرًا أيديولوجياً، مثل شارل بكي (١١٠). وهو شخص بعض النقاط في ما يتعلق بالحكومات الموجودة في عصره وقدم البديل منها، إذ يرى «أن الديمقراطية الصورية لا تنطوي على معنى، لأنها تكون في يد الرأسمالي الذي يمنح الحق لأكثرية محافظة لممارسة التعسف بحق الأقلية التقدمية، وأن الأنظمة الشيوعية هي الأخرى تشاهد نهب البلدان الاستعمارية وتغض النظر عنها» (١١١). ويشرح شريعتي في هذا الجانب بديلاً من الديمقراطية والاشتراكية. إذ يقبل الديمقراطية لإدارة المجتمع، لكنه يزيدها عليها مفاهيم الالتزام أو المفاهيم الموجهة. ويرى أنه لو لم يبلغ المجتمع مرحلة النضج، ينبغي منح السلطة إلى مجموعة من الخواص تقود الإنسان نحو الكمال من خلال برنامج تقدمي. فهذه السلطة لن تمارس أية أيديولوجية دنيوية في أكثر حالات تطورها (المجتمع المتطور) وتختار في عهد غيبة الإمام خليفته.

لا يتحدث شريعتي عن آراء عامة الناس، لأن المجتمع الذي يتسلم فيه الناس الرسالة المقدسة، وهي استمرار للرسالة النبوية ورسالة هديّة، فإن هذه الرسالة تحصل على الإجماع يقيناً.

يقسم شريعتي أنواع الأنظمة السياسية الموجودة في العالم إلى أنظمة ديمقراطية ووراثية وأرستقراطية وملكية وأوليغارشية. ويقول في تعريف هذه الأنظمة:

«الديموقراطية: يتم فيها انتخاب الحاكم من جانب جماهير الشعب، وتُمنح الأكثرية بنسبة ٥١ في المئة»؛

«النظام الوراثي: حكومة تجعل الوراثة والوارث صاحباً للحق. وهي حق الحكومة على الشعب»؛

«النظام الأرستقراطي: حكومة أفراد ينتمون إلى أمة خاصة لهم من الأفضليات لناحية الدم والعنصر على الآخرين، ويسمح لهؤلاء فقط أن يحكموا»؛

«النظام الملكي: حكومة الفرد على المجتمع».

«الأوليغارشية: هي حكومة مجموعة خاصة على المجتمع»^(١٢).

ثمّة نظام من الحكم تمت تجربته في إفريقيا وفي أميركا اللاتينية وفي آسيا خلال فترة نضال الشعوب المتخلفة بوجه الاستعمار. وهو عبارة عن زعيم ديموقراطي ثوري، أي أنه يتم انتخاب الحكومة من جانب الشعب، لكن مصيرها لا يترك بيد الألاعيب السياسية التي تتم باسم الشعب، ولا تهدف إلى استقطاب الرأي العام، بل إنها تنوي تحقيق أهدافها الأيديولوجية.

اتجاه التجديد السياسي

يرى شريعتي وجود نمطين من الحكومات:

«الحكومات المستبدة»؛

«الحكومات الديمقراطية».

وتكون الديمقراطية على نوعين:

«الديموقراطية الحرة»؛

«الديموقراطية الملتزمة».

يرى شريعتي أن الحكومات للمستبدة كانت موجودة على مر التاريخ، وأنها لفرد واحد أو أسرة واحدة أو مجموعة خاصة من الأعيان، في حين أن الديمقراطية من وجهة نظره هي حكومة الشعب. وهو يقسم الحكومة الديمقراطية إلى نوعين. الديمقراطية الحرة والديموقراطية الملتزمة أو الموجهة. ويرى شريعتي أن الديمقراطية الحرة أو غير المنحازة هي «حكومة حرة تأتي إلى السلطة بآراء الشعب فقط وليس عليها أي التزام سوى ما يطلبه

الشعب. والحكومة الملتزمة فهي حكومة مجموعة تقوم على أساس برنامج ثوري تقدمي تنوي إيجاد تحول في الأفراد وفي رؤاهم ولغتهم وثقافتهم وعلاقاتهم الاجتماعية ومستوى حياة الشعب وشكل المجتمع، وتهدف إلى إيصال المجتمع إلى منزلة رفيعة، بحيث يتحرك على أساس هذه المدرسة لبلوغ هدف سام لتحقيق أهدافه الثورية. فهذه هي الديمقراطية الملتزمة والقيادة الملتزمة، أي أنها تسير بالمجتمع ليس اعتماداً على تقاليد المجتمع، بل على أساس برنامجها الثوري نحو الأهداف الفكرية والاجتماعية المقدسة^(١١٦). ويرى شريعتي ضرورة اداة جميع التقاليد التي تمنع تحقيق هذه الديمقراطية الملتزمة.

مع ذلك يحاول شريعتي إيجاد مصالحة بين الثقافة الإسلامية والديموقراطية عبر استخراج مصادر الثقافة الإسلامية (إجماع الأمة أو إجماع أهل المدينة) أو (أهل الحل والعقد) ومبدأ الشورى والإجماع والبيعة. ورغم محاولته اعتبار الديمقراطية الحكومة المطلوبة وليس الحكومة الموجودة، فإنه يتقصى أسباب عدم تحقيق الحكومة المطلوبة، ويشير إلى العقبات التي تعترض تحقيق هذه الحكومة والمتمثلة في غياب التنمية والطبيعة العشائرية الموجودة في المجتمعات غير النامية والإقطاع. فهو يعتبر أن الديمقراطية الموجودة في مثل هذه الأنظمة (إذا كانت موجودة) ديموقراطية «الرؤوس» وليست «ديموقراطية الآراء»^(١١٧). بكلمة أخرى، إن ما يقصده بالديموقراطية هو «تحقيق المشاركة العامة والإمكانات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والمساواة لجميع أفراد المجتمع .. كما يهدف إلى تحقيق مجتمع لا تعني فيه الديمقراطية فقط مساواة حق التصويت للأفراد»^(١١٨).

إن الحل الذي يقدمه شريعتي هو أنه ينبغي على هذه الحكومة أن تتولى القيادة المادية والمعنوية والسياسية والايديولوجية للمجتمع إلى أن يتوصل إلى المرحلة التي تؤهله للتمتع بالحكومة الديمقراطية بمعناها الحقيقي، ويتم فيها البناء الايديولوجي للثقافة والبناء الثوري للمجتمع، وتبلغ الجماهير النضج السياسي والفكري المستقل، وأن لا تسمح بترك الأمر للأحداث والصدف، وأن تواصل قيادة المجتمع على أساس مبدأ القيادة الثورية، ليتم بذلك تربية الأجيال ونضجها وتعليمها الايديولوجية بشكل مستمر، وبذلك يعملون على استمرار شخصية ومسؤولية زعيم مؤسس المدرسة الثورية والنهضات الثورية في أجيال عدة^(١١٩).

يميز شريعتي بين السياسة الموجودة في الغرب وبين ما هي عليه في العالم الشرقي، ويؤكد بأن القادة في الشرق هم عادة رسل ومصدر رسالتهم من الوحي الإلهي، في حين يعتمد الساسة في الغرب على الاعراف والقوانين التي يشرعها الإنسان ويدير بها المجتمع. بعبارة أخرى، إن مصدر القوة في العالم الغربي سياسي، في حين أن مصدر هذه القوة في الشرق مازال غير سياسي^(١٢٠).

إلى الوصفات المقدمة، يبحث شريعتي عن التداخيات السلبية للغرب والتجديد في الهوية الوطنية، ويحاول تقديم حلول نهائية من خلال العودة إلى الذات. فهو ينتقد في هذا الجانب الحلول المقدمة من بعض الكتاب الإيرانيين كجلال آل أحمد وصمد بهرنكي ونوي النزعة الغربية. وكمثال على ذلك يرفض مفهوم الإنسان العالمي باعتباره اختراعاً أميركياً غربياً، وذلك من أجل إضعاف الثقافات المحلية الآسيوية والإفريقية وإزالة اعتبار المثقفين المحليين^(١١٨). وبذلك يتمكن الغرب من خلال افادته من ظاهرة التنوير الفكري باسم العالمي ... تطويع الآسيوي والإفريقي ويحولهما إلى قطعان مطبوعة^(١١٩).

الحل النهائي والعودة إلى الذات

ما هو المقصود بالعودة إلى الذات؟ للإجابة على هذا السؤال، يمكن البحث عن الهوية. فعن ناحية السابقة التاريخية، ونظراً لظهور الدولة الحديثة في الغرب، دخلت بعض البلدان الآسيوية، كإيران، مرحلة جديدة مع الثورة الدستورية. إذ أضيفت الهوية الوطنية إلى الحوار الجديد في الأدبيات السياسية الإيرانية. ويعتبر المثقفون في عهد الثورة الدستورية أن الهوية الوطنية هي هوية المواطنين الإيرانيين الأحرار، وأنهم ينوون إعادة حق السيادة الوطنية التي اغتصبها الأجهزة الحاكمة خلال القرن الأخير إلى أصحابها الأصليين، أي المجتمع المدني^(١٢٠). ففي العهد البهلوي كان معظم اهتمام إيران ينصب على إيران ما قبل الإسلام. وكانت الهوية الوطنية تعني المفهوم القديم للحضارة الإيرانية التي يحفظها ويحرسها النظام الشاهنشاهي (الملكي) وتدور حول الفكرة القديمة وحدود الملكية الإيرانية، ومفهوم الطابع اللوهمي للملك في إيران في العهد الساساني، والذي يتحول إلى محور الهوية الجماعية. إذ لا يجسد الشعب مفهوم المواطن الحر، بل يتم اعتبار الشعب كالتقطيع الذي يتولى الشاه مهمة الراعي له. وجاءت هذه الفكرة بتأثير من الاتجاه الإيراني الكسروي، وكثرهم تعصباً صادق هدايت. فقد كتب هدايت قصة حاج آقا عندما كان صادق هدايت يؤيد حزب توده الشيوعي الإيراني، وهو يطرح في هذه القصة هوية حملة الأفكار الدينية^(١٢١).

الهوية الإيرانية والإسلامية

يرى شريعتي أن اقتران التاريخ الإيراني خلال ١٤ قرناً بالإسلام تمخضت عنه ثقافة واسعة لا يمكن معها التمييز بين شخص وآخر، وأن البحث عن الثقافة الإيرانية بمعزل عن الإسلام مستحيل وغير قابل للتصور، كما هو البحث عن الثقافة الإسلامية بمعزل عن إيران^(١٢٢).

لقد كان الهاجس الأكبر لشريعتي يتمثل في هاجسه حيال الهوية المفقودة للمواطن الإيراني. إذ كان يتحدث أسوة بقانون الذي كان يبشر بالعودة للذين يستحقون النار في

الأرض، وكان يتحدث عن العودة إلى الذات. ولكن الفارق بينه وبين فانون هو أن حوار فانون كان غير ديني، وكان يؤكد على الخصائص العنصرية والتاريخية واللغوية الموجودة في العالم الثالث، فيما ينطوي حديث شريعتي على صبغة دينية، ويؤكد على الجذور الإسلامية^(٢٣). وعليه، فإن العودة إلى الذات تعني بعث الروح البناة والفعالة والتقدمية التي صنعت الحضارة والمجتمع والمدنية سابقاً من دون العودة إلى القضايا الميتة والنائمة والمنتحلة زمنياً وضرورياً. على أن المقصود ليس استخراج للمعاني والعواطف والمشاعر والأفكار والفلسفات من أعماق الزمن وعرضها في متاحف اليوم، وإنما العودة إلى الذات والعودة إلى شخصيتنا الوطنية والقومية والإنسانية وغير العنصرية أو الأرضية، والمحافظة على الإستقلال الانساني في وجه هجمة القيم الأجنبية .. وكذلك أن نبداً بالبحث والدراسة الدقيقة العلمية والنظر برؤية حديثة إلى النصوص والمصادر الاصلية ورؤوس اموالها الانسانية والعلمية والثقافية^(٢٤).

ما الذي نريد أن نفعله؟

ما هو النمط الذي ينوي شريعتي تقديمه من خلال العودة إلى الذات؟ إنه نموذج غير أوروبي وليس أميركياً. إننا ننوي بناء مجتمع انساني عجزوا عن بنائه^(٢٥). كذلك «لأننوي صنع أوروبا شرقية ثانية من مجتمعنا. إننا ننوي إبداع فكر جديد، وإنسان جديد؛ إنسان تتجلى فيه أفكار مولوي وبودا والمزدك في وجوه الأربعة. وإن بلوغ مثل هذه الرؤية الشمولية والمسلك الذي يتعايش فيه ويمتزج بلحن عذب وطبيعي وجميل يستدعي بذل المزيد من العناء والجهد والاجتهاد والإخلاص والإيثار والنبوغ والعلم والوعي والخبرة والعمل الدؤوب بشكل واسع. إن اكتشاف هذه الطريق وتقديمها للمفكرين الذين شعروا بوجود نفق مسدود في نهايات كل السبل، ومع ذلك لم يتوقفوا عن البحث لا يتم عبر شخص أو جمع أو جيل واحد، بل كان لي الأمل في الحديث عنه وعمل المزيد من ذلك وأن اصرف عمري عليه^(٢٦)».

نقد أفكار شريعتي

تبلورت معرفة شريعتي للغرب من زاوية رد فعله نحو المعرفة الغربية التي كان يمثل رضا شاه وطنيتها، وحزب تودة الشيوعي الإيراني اشتراكيته، ومحمد رضا شاه ليبراليتها. وليس من المدهش أن تنتهي هذه الرؤية بالمعاداة للغرب، والتي يمكن ملاحظتها في آثار شريعتي.

إن النتائج العملية لمعرفة الغرب وبحوث شريعتي حول الحداثة هي كالأنماط النظرية التي لم تنتهي إلا إلى التناقض والتضاد. إذ لا يضع شريعتي أي معيار للقارئ لمعرفة الغرب، ولا

يقدم أمثلة واضحة حول هذه المعرفة. وفي معرفته للغرب يعرض للقارئ خليطاً من الحب والكراهية للغرب لا يستطيع التاريخ ولا الزمن ولا علم الاجتماع ولا السياسة فصلهما، ولا يجد القارئ إجابة على السؤال حول الجوانب الإيجابية الغربية ما إذا كانت موجودة في أية مرحلة من المراحل التاريخية الغربية، كما لا يجد إجابة على سؤال يتعلق بالفكر الغربي الذي تجدر مطالعة افكاره، وليس بما يرتبط بالوسيلة التي يعتمدونها الشرق لتمكنه من أن يحتل محل الغرب المتأزم، لأن معرفة شريعتي للغرب لا تستطيع أن تقدم للقارئ علماً حول الغرب ولا طريق يضيئها أمامه كي يتمكن من التوصل إلى ذلك العلم. وعليه، فإن المعيار الوحيد الموجود في معرفة شريعتي للغرب يتلخص في رأي شريعتي نفسه. إذ إن التحول إلى الذهنية المطلقة ومنح تمييز الجيد من السيء بالشخص الواحد مع الخصائص الأخرى التي تختص به كشخصية واحساس العصمة في نفسه، بمعنى براءته من الخطأ والاعجاب بالنفس يمكن ملاحظتها جميعاً في شريعتي^(١٢٧).

إذاً، إن ما يميز شريعتي عن معرفة الآخرين للغرب هو التعدد في تعايش الأنماط المتناقضة والمتضادة في المعرفة الغربية في كتاباته، وثانياً أهمية هذا الموضوع في تبين أفكاره... والمهم في هذا الجانب هو أن كل أفكاره يمكن تحليلها من زاوية معرفته بالغرب. إذ إن فهمه للغرب يترك بالغ الأثر في معرفته للمجتمع الذي يعيش فيه والمجتمع الذي يرغب في تأسيسه. فالتراث الثقافي الغربي يعتبر عدواً له، كما يمثل أقوى سلاح يستخدمه في نزاعه مع العدو الداخلي. وبهذا التوضيح يمكن ملاحظة أربعة أنماط في آثار المعرفة الغربية لشريعتي، وهي:

الغرب بمعنى الحضارة التي بلغت آخر خطها، أي نهايتها؛

الغرب بمعنى الحضارة التي يمكنها أن تضع آخر المعارف الممكنة في خدمتها لفهم ديننا بشكل أفضل؛

الغرب بمعنى الروح السائدة على التاريخ الذي يستطيع الإنسان أن ينهي هيمنته بواسطة التقنية؛

الغرب الذي يفهم بمعنيين في وقت واحد، هما: الغرب التاريخي الذي تجب إزاحته والغرب الأسطوري الذي يمكن إجتذابه.

لكن هذه الأنماط الأربعة إما أنها تنطوي على تناقض، وإما أنها لا تمتلك الأداء الذي يتوقعه شريعتي منها. ويعني الأداء الأيديولوجي أنه لا يمكن اعتبار أي من هذه الأنماط أساساً لإصدار الرأي حول الغرب، ولا تقدم أساساً نظرياً لمعرفة الغرب ولا مرشداً لاتخاذ موقف حيال الغرب. لكن هذا الأمر صادق بشأن المعرفة الغربية التي تنوي وضع الأنماط الأربعة من الفكر! ويمكن توجيه النقد إلى فكر شريعتي وأدائه على النحو الآتي:

عدم وضوح سبيل الفكر الحديث والميل نحو الجديد في إيران بسبب ادخال الدين فيه والمبالغة في الوهم الايديولوجي لتحقيق الحداثة. ويشمل هذا الاتجاه الاجنحة الرئيسية الثلاثة الآتية:

- يرى البعض ضرورة دخول المجتمع في الحداثة. فهذا الدخول يكون ممكناً فقط في حال تقبل الطريقة العقلانية اليونانية. ويؤدي الدين دور المعارضة العقلانية. لذلك اوجد شريعتي توهماً كبيراً بمنح الطابع الايديولوجي للدين. وفي الواقع عمل على تأخير تحقيق الحداثة والعصرنة في إيران؛

- يرى عدد آخر أن لكل من التقاليد والحداثة موقعها الخاص بها، وأن إنتاج وطرح ايديولوجية دينية يشكل تركيباً غير صحيح؛

- يهتم البعض الآخر المؤمن بالايديولوجية واليسارية والعلمانية شريعتي بأنه مهد السبيل امام الدين التقليدي للوصول إلى السلطة، وألحق بذلك الضرر بالايديولوجيات الحديثة والعصرية الموجودة في المجتمع؛

- يرى البعض من المتدينين بأن شريعتي كان محبباً كبيراً للايديولوجية الدينية، لأن تحويل الدين إلى أمر دنيوي، وإن كان بنية الدعوة إلى الخير، هو أمر غير صحيح. كما يرى بعض المتدينين التقليديين بأن شريعتي كان خبيراً في علم الاجتماع وليس خبيراً دينياً .. وترى بعض الاتجاهات الإصلاحية أن شريعتي هو معلم الثورة .. وهناك بعض ذوي الاتجاهات الأخرى الدينية يرى بأن شريعتي يعمل لتبليغ الاسلام البورجوازي الجزئي ..

- طرحت وجهة نظر أحدث ترى أن عهد الافكار والمعتقدات الهادفة قد انتهى، لكنها تستنتج بأن النماذج والانماط الفردية والاجتماعية السابقة يمكن إعادة النظر فيها. فهذه الرؤية تؤمن بأن شريعتي كان مثقفاً بارزاً للعهد المنتهي، وترى أن العهد الجديد يختلف بشكل اصولي مع الماضي. فالعالم يحتاج هذا التحول، وأن هذا العهد بات يهاجمنا وسنكون مضطرين للاصطدام معه. لكن كل الاجنحة الموجودة في هذا الطيف لن تتخلى عن فكر شريعتي.

من ناحية أخرى يضع السيد جواد طباطبائي شريعتي إلى جانب آل احمد وشايبان ونراقي. فيقول: «إن موضوع شريعتي وآل أحمد وشايبان ونراقي وغيرهم هو ما يدور في الغرب. لكن أيًا من هؤلاء لم يتمكن من مشاهدة وضعتنا الذي نعيش فيه لانهم كانوا مقلدين لبحوث الغربيين وليسوا مجتهدين لاسئلتنا»^(١٢٨). ويتساءل طباطبائي عن الرؤية الاجتماعية ويطرح انتقادات منهجية. فهو يرى أن علم الاجتماع بشكل خاص، والعلوم الاجتماعية عموماً، هي من مستلزمات التجديد. ومع إمكانية التجديد يتم تأسيس الإمكان. ولكن في

وضعية امتناع الفكر المرتبط بالتقاليد، لم يتضح الأمر. ونظراً لتصلب التقاليد، فإنها تشكل سداً قوياً أمام أي إعادة للنظر في الأسس. وإن العمل الملقى على عاتق علم الاجتماع بدوره لا يستطيع حل المشكلة، بل سيكون كالتريفة التاريخية سبباً لحدوث مشاكل. ويمكن دراسة تركيب العلوم الاجتماعية الجديدة والتقاليد تركيباً غير مطلوب تحت عنوان ايدولوجيات علم الاجتماع^(١٢٩).

ويرى طباطبائي «طبقاً للمعتاد، إن معظم الكتاب المعاصرين بذلوا جهودهم من أجل عرض تفسير ايدولوجي للفكر الغربي مع العودة إلى التقاليد، واعتباره كنمط ممكن من النوع المختلف، ولكنه في خلاف اتجاه التجديد. إن هذا التفسير للتجديد في معارضة التقاليد، والذي يعرضه بعض الكتاب مع وجهات النظر المختلفة، كدريوش شايدان وجلال آل أحمد واحسان نراقى وعلي شريعتي وغيرهم قد جاء في منحنى تصفية الحسابات مع التجديد الإيراني الحديث العهد. فهو في أصله غريباً، بعبارة أخرى متأثراً بالغرب، وكان ناجماً عن الجهل حيال طبيعة الفكر الغربي الحديث. لقد فهموا شيئاً خاطئاً عن طبيعة الفكر الغربي ويبحثون عن خصائص الظروف التي تم فيها التجديد في الغرب في وضعية امتناع تحقيقه في إيران، وكانت حصيلة بحوثهم إغلاق الطريق أمام الفهم الصحيح للتقاليد من جانب عرضهم، وتقوياً ساذجاً لتحول الفكر في العالم الغربي، والذي لم يكن من أساسه من جنس طبيعة الفكر والحضارة الغربية»^(١٣٠).

في الواقع إن القول بالبروتستانتية الإسلامية يعني ذلك أن علي شريعتي يحمل تصوراً سطحياً جداً عن طبيعة المسيحية، وكان يرى في حال امكانية حدوث مثل هذا التحول في الإسلام سيتم بذلك حل المشكلة الأساسية^(١٣١).

تسييس الدين

يرى داريوش شايدان أن كلاً من آل أحمد وشريعتي يحمل إحساساً بالغربة بالنسبة للدين، ونوعاً من التمني للعودة إلى أصلهم، وهو أمر ناجم عن تربيتهم الدينية في الأسرة. لكن هذا التمني لا يمكن أن يتجسد في وجودهم لأنهما أصبحا مثقفين ومتعلقين بالأساس الفكري لعالم اليوم. ويعني ذلك أنهما تعلقا بالأمر الذي ينفيانه بظاهر الأمر وينويان الهروب منه. ويعني انتفاض الاثنين ضد الوضع القائم الذي يمثل تلك القيم التي تعد مكسباً للحضارة الحديثة، ويطالبان بالأمر الذي يمثل في الواقع المدينة الفاضلة التي يبحث عنها المثقفون في العالم الحالي والتي تنبعث عن ايدولوجيات العصرية، أي من داخل الليبرالية والاشتراكية والشيوعية^(١٣٢).

حصولية التحولات المرتبطة بالتنوير الفكري الديني

لقد تحدث علي شريعتي من منطلق فهمه الخاص للغرب والشرق. وهو اعتبر تميزه ثقافياً لناحية الرؤية الشمولية، وتحدث عن كيفية توصّل العالم الغربي إلى الحداثة، وعن الهوية الموجودة بين الغرب والشرق، وأسباب النفوذ في الشرق كالتجديد والتقليد للغرب والبيروقراطية والكمبرادور والتبعية الاقتصادية والسياسية وغيرها، والتي مهدت السبيل أمام الغرب في الشرق، وخاصة في إيران، وكانت تداعيات هذا التفكير إيجاد فكرة المساواة التاريخية. ومع ذلك دعا شريعتي للخروج من هذه الوضعية إلى الإهتمام بالتقاليد الوطنية والإهتمام بنقدها. وهاجم شريعتي هو الآخر حملة الأفكار التقليدية، وطالب علماء الدين بالتفكير في القضايا الأساسية الجادة، ودعا في هذا الجانب إلى إصلاح ديني، واستفاد كذلك من تسييس وأدلجة الدين كأداة لمواجهة المشاكل الأساسية التي أوجدها الغرب والتجديد لإيران. وفي ما يتعلق بحمله الأفكار، دعا شريعتي إلى التهرب من التقليد الأعمى (الاسيميلاسيون) ودعا إلى تلاحم المثقفين مع جماهير الشعب، وكان يعتقد بأن المصيبة الكبرى للمجتمعات الإسلامية خاصة، والمجتمعات التقليدية بشكل عام، هي عدم وجود تفاهم مشترك في الرؤى بين جماهير الشعب والطبقة المثقفة. ففي المجتمعات الصناعية الأوروبية يسود التفاهم في الرؤى بين جماهير الشعب والدارسين بشكل تلقائي، ويعرف الناس بعضهم بعضاً بشكل جيد بسبب تكامل وسائل التعليم وتعميم الوسائل الاعلامية ووجود التربية والتعليم في مستوى عامة الناس. ومن أجل عدم ابتعاد المثقفين عن جماهير الشعب، يؤكد شريعتي على ضرورة تعرف المثقفين على الطبيعة الثقافية الإيرانية.

إن شريعتي من خلال تفهمه العميق لأعباء التقاليد وتبعات العصرية، تقبل تبعات العصرية بشكل كامل و تام للتخلي عن التقاليد، ولم يتحيز للتقاليد ولا لمعارضة العصرية، ولم يعمل من أجل الدمج بين التقاليد والعصرية بشكل شكلي وآلي، ولم يتخذ جانباً سلبياً في نقده للآخرين معاً، بل اعتمد الملاك والمعيار للثقة برؤية إيجابية للتقاليد والحداثة، ثم قدم بعد ذلك البديل التركيبي لهما. وفي الواقع كان ملاك نقده يمثل جزءاً من البديل الذي كان يقدمه. وهو عمل على تحقيق التقارب بين ملاكات نقد التقاليد والحضارة إلى حد امتزاجهما وتحولهما إلى البديل^(١٣٣). وكان يقر في هذا الجانب بأن إفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية بقيت متخلفة من النواحي العلمية والفنية والعسكرية ومختلف العلوم قياساً بالغرب. ولكن مع ذلك، فإن هذه البلدان مسلحة بشيء يفوقه الغرب، ألا وهو الفكر والإيمان والأيدولوجيا. رغم ذلك، فإنه كان يتصح الذين يرون ضرورة عزل البلاد عن الغرب أو من يرى فتح الأبواب على مصراعها أمام الغرب، بضرورة التقليد للحداثة كتقليد الطالب لمعلمه، لأنه إذا لم يحصل هذا الأمر، فإن التلميذ سيبقى جاهلاً إلى الأبد. ولكن هذا التقليد لا يكون نسخة طبق الأصل للمقرن

العشرين ، بل هو شيء آخر ، لا أوروبا ولا أميركا ، بل هو مجتمع انساني . على أن هذا التقليد على مستوى المجتمع يعتمد على الرصيد التاريخي والثقافي للمجتمع . فهو يرى أن ارتداء الملابس والازياء المحلية من جانب البعض هو نتيجة لقوام الفكر ، ويعتبر ارتداء غاندي ملابس يعود تاريخها إلى ثلاثة أو أربعة آلاف عام في جلسات الأمم المتحدة في إطار الرصيد التاريخي والثقافي للهند .

إنّما ، يعتبر شريعتي أنّ مثل هذه المجتمعات أمامها سبيلان لا أكثر : إما أن تختار الفكر وإما الحضارة من دون فكر . فالمجتمعات التي توجهت نحو التقليد السريع للحضارة الغربية ومن دون أن تهتم بالوعي الاجتماعي والاحساس الواعي ، ومن دون أن تمتلك التكنولوجيا وتكتفي بنهضة كاذبة لامتلاك الحضارة الأوروبية ، فإنها بقيت مستهلكة ومستسلمة تحت نير العبودية والمهزلة والهيمنة الغربية^(١٢٤) .

ويفصل شريعتي حاجات الغرب عن حاجات الشرق فإن أميركا تحتاج إلى انفجار سارترى . لكن آسيا أو إفريقيا أو أميركا اللاتينية تعاني من الفقر والنقص والمجاعة والجهل والتخلف الصناعي^(١٢٥) . ومن أجل اجتياز هذه العقبات ، يجب علينا الإهتمام بالثقافة الوطنية والإستقلال المعنوي والإستقلال الاقتصادي والإنتاج الفكري والثقافي . وفي المجال السياسي كان شريعتي يؤمن بنوع من القيادة التوجيهية في المرحلة الانتقالية ، والتي تعتمد على الجانب المعنوي للقيادة في الشرق ، وبنوع الأداء المختلف للدين في السياسة في الشرق والغرب ، وكان يبحث عن كل هذه الأشياء عبر الثورة .

المصادر:

- (١) مهرداد بروجردي، روشنفكران ايران وغرب / المثقفون الايرانيون والغرب، ص ١٦٠ و ١٦٤.
- (٢) سير انديشه معاصر، حوار مع المهندس مهدي بازرگان، المقالة نفسها، ص ٣.
- (٣) للمقالة نفسها، ص ١٦٦.
- (٤) فرهنگ رجائي، معركة جهانيني ها، ص ١٢٠.
- (٥) راجع: علي شريعتي، ويژگيهاي قرون جديد، مجموعه آثار ٣١، الطبعة الخامسة (طهران: جاب خش ١٩٩٧م)، ص ١٧٩.
- (٦) علي شريعتي، خود آگاهي، استعمال (بي جا، بي تا، بي نا) ص ٧-٨.
- (٧) الكتاب نفسه، ص ٨-٧.
- (٨) الكتاب نفسه، ص ٨.
- (٩) علي شريعتي، تاريخ تمدن (١)، ص ٦١.
- (١٠) علي شريعتي، از كجا آغاز كنيم، (بي جا، بي تا، بي نا)، ص ٤٢.
- (١١) للمصدر نفسه.
- (١٢) از كجا آغاز كنيم، ص ٤٩.
- (١٣) مهرداد بروجردي، روشنفكران ايراني وغرب، الكتاب نفسه، ص ١٧١.
- (١٤) ح، سبزواري، ريشه هاي اقتصادي وفسانس، (مشهد: هجرت)، ص ٣٠.
- (١٥) مجموعه آثار ٢٠، للكتاب نفسها، ص ٢٩٩.
- (١٦) للمصدر نفسه، ص ٣٠٦.
- (١٧) علي شريعتي، ماشين در اسارت ماشينيسم، (طهران: ميلاد، ١٩٧٩)، ص ١.
- (١٨) للمصدر نفسه، ص ٢.
- (١٩) للمصدر نفسه، ص ٢.
- (٢٠) علي شريعتي، ويژگيهاي قرون جديد، مجموعه آثار ٣١، ص ٢٨١-٢٨٢.
- (٢١) للمصدر نفسه، ص ٢٨٤.
- (٢٢) الكتاب نفسه، ص ١٦٦-١٦٥.
- (٢٣) الكتاب نفسه، ص ١٦٦.
- (٢٤) الكتاب نفسه، ص ٢٨٥.
- (٢٥) عباس منوچهری، شريعتي ویرسش مدرنيته، نامه پژوهش، العام الثاني، العدد رقم ٧: ١٣٧٦، ص ٣٦٠.
- (٢٦) للمقالة نفسها، ص ٣٧٤-٣٧٣.
- (٢٧) المقالة نفسها، ص ٣٦٧.
- (٢٨) المقالة نفسها، ص ٣٦٧.
- (٢٩) مسعود بهرام، قدر شريعتي، ايران فردا، العام السادس، العدد ٢٤، عام ١٩٩٧، ص ٢٤.
- (٣٠) للمقالة نفسها، ص ٢٥.
- (٣١) علي شريعتي، ويژگيهاي قرون جديد، الكتاب نفسه، ص ٢٨٦-٢٨٥.
- (٣٢) علي شريعتي، بازنشاسي هويت ايراني - اسلامي، مجموعه آثار ٢٧، الطبعة الخامسة، (طهران: طبع الهام، ١٩٩٧)، ص ١٠٤.
- (٣٣) للمصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٣٤) للمصدر نفسه، ص ١٠٧.

- (٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٠-١٠٩.
- (٣٧) مجموعة آثار ٢٠، المصدر نفسه، ص ٤٩٠.
- (٣٨) علي شريعتي، خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ١٠٨.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٢.
- (٤٠) علي شريعتي، يان شناسي هویت ایرانی -اسلامي، مجموعة آثار ٢٧، الكتاب نفسه، ص ١٠٩.
- (٤١) علي شريعتي، ويژگيهای قرون جديد، مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٩٠٥.
- (٤٢) علي شريعتي، ماشين در اسارت ماشينيسم، الكتاب نفسه، ص ٢٦.
- (٤٣) علي شريعتي، ماشين در اسارت ماشينيسم، الكتاب نفسه، ص ٢٧.
- (٤٤) علي شريعتي، الماكنة في اسر المكننة (ماشين در اسارت ماشينيسم)، الكتاب نفسه، ص ٢٧.
- (٤٥) عباس منوچهری، شريعتي وپرسش مدرنيته، المقالة نفسها، ص ٣٧٢.
- (٤٦) بروانه آبراهاميان، شريعتي والماركسية، من كتاب شريعتي في العالم، الكتاب نفسه، ص ٣٠٨.
- (٤٧) علي شريعتي، تاريخ تمدن ١، مجموعة آثار ١١، الطبعة الثانية، (طهران: قلم، ١٩٩١)، ص ٦.
- (٤٨) علي شريعتي، خصائص القرون الجديدة (ويژگيهای قرون جديد) مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٥٢٠-٥٢٩.
- (٤٩) علي شريعتي، ماشين در اسارت ماشينيسم، المصدر نفسه، ص ٢٤.
- (٥٠) ويژگيهای قرون جديد (خصائص القرون الجديدة) مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٣٨٨.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٣-٣٧٨.
- (٥٤) للمزيد من المطالعة راجع: علي شريعتي، امت و امامت، (طهران: قلم، ١٩٧٨)، ص ٦٥-٦٤.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.
- (٥٦) علي شريعتي، علي (ع) مجموعة آثار ٢٦، الطبعة الثانية، (طهران: نيلوفر، ١٩٩٢)، ص ٥١٢.
- (٥٧) علي شريعتي، اسلام شناسي، الكتاب نفسه، ص ٢٤.
- (٥٨) علي شريعتي، علي (ع) مجموعة آثار ٢٦، الكتاب نفسه، ص ٩١٠-٥٠٩.
- (٥٩) علي شريعتي، ويژگيهای قرون جديد، مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٤٦٥.
- (٦٠) عباس منوچهری، پرسش از مدرنيته، المقالة نفسها، ص ٣٦٦.
- (٦١) المقالة نفسها، ص ٣٦٦.
- (٦٢) علي شريعتي، خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٤١٥.
- (٦٣) علي شريعتي، ويژگيهای قرون جديد، الكتاب نفسه، ص ٣٦٢.
- (٦٤) علي شريعتي، خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار المجلد ٣١، الكتاب نفسه، ص ٣٣٣.
- (٦٥) علي شريعتي، خصائص القرون الجديدة، مجموعة آثار ٣١، الكتاب نفسه، ص ٣٧٦.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ٥٣٠-٥٢٩.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٣١.
- (٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٣١.
- (٦٩) علي شريعتي، مجموعة آثار مجلد ٢٠، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

المصادر:

- (٧٠) مهرداد بروجردي، المثقفون الايرانيون والغرب (روشنفكران ايراني و غرب) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (٧١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (٧٢) علي شريعتي، مجموعة آثار، المصدر نفسه، ص ١١٩.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٩، ١٢٢.
- (٧٤) علي شريعتي، از كجا آغاز كنيم، المصدر نفسه، ص ٢٠-٢٩.
- (٧٥) علي شريعتي، مجموعة آثار ٥، (طهران: حسينية ارشاد، بي تا) ص ١٠٠.
- (٧٦) علي شريعتي، خودسازي انقلابي، مجموعة آثار ٣، (طهران: حسينية ارشاد، ص ١٨٣.
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤-١٨٣.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٧٩) علي شريعتي.
- (٨٠) علي شريعتي، الماكنة في اسر المكننة، المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٦٢-٦١.
- (٨٢) علي شريعتي، تاريخ تمدن (١) مجموعة آثار ١١، المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (٨٣) علي شريعتي، از كجا آغاز كنيم، ص ٤٢-٤٠.
- (٨٤) المصدر نفسه، ص ٤١-٤٠.
- (٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٠-٣٩.
- (٨٧) براد هانسن، غربزدگي در ايران از ديدگاه صمد بهرنگي، جلال آل احمد ويكتور علي شريعتي در جهان، المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (٩٠) علي شريعتي، اسلام شناسي، المصدر نفسه، ص ٢١-٢٠.
- (٩١) علي شريعتي، المصدر نفسه، ص ٢٠-١٩.
- (٩٢) مسعود دهرام، قدر شريعتي، المقالة نفسها، ص ٢٤.
- (٩٣) عبد الكريم سروش، اينثولوزي ودين دينوي، كيان، السنة السادسة، العدد ٣١، ١٩٦٦، ص ١٠.
- (٩٤) شريعتي من وجهة نظر سروش، صحيفة جامعة ٧٨، ١٩٩٨، ص ٧.
- (٩٥) المصدر نفسه، ص ٧.
- (٩٦) شريعتي از ديدگاه سروش، صحيفة جامعة، المقالة نفسها، ص ٧.
- (٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١-٤٧٠.
- (٩٨) تقی رحمانی، در راستاي مدرنيته شرق، ايران فردا، العام السادس، العدد ٣٤، ١٩٩٥، ص ٢٥.
- (٩٩) علي شريعتي، از كجا آغاز كنيم، المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٦-٥٥.
- (١٠١) تقی رحمانی، در راستاي مدرنيته شرقي، المقالة نفسها، ص ٢٥.
- (١٠٢) المقالة نفسها، ص ٢٥.

المصادر:

- (١٠٣) براد هانس، غرب زدگی در ایران، المصدر نفسه، ص ١٦٣.
- (١٠٤) براد هانس، غرب زدگی در ایران، المصدر نفسه، ص ١٦٣.
- (١٠٥) علي شریعتی، اگزیپ و مارکس نبودند، ص ٩٠-٩١.
- (١٠٦) المصدر نفسه، ص ١١-١٠.
- (١٠٧) علي شریعتی، با مخاطبهای آشنا، مجموعه آثار المجلد ١، ص ٨.
- (١٠٨) علي شریعتی، مجموعه آثار، ٢٠، المصدر نفسه، ص ٨٦.
- (١٠٩) علي شریعتی، مجموعه آثار رقم ٥، المصدر نفسه، ص ١١٦-٢٣.
- (١١٠) بان ریشار، شریعتی والحکومة الإسلامية، شریعتی فی العالم، المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٢) قاموس اللغات، کتب علي شریعتی، الطبعة الأولى، (طهران: فردوسي، ١٩٩٣)، ص ١٧٧.
- (١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠-١٩٩.
- (١١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، وتقي رحمانی، در راستای مدرنیته شرق، ص ٣٤.
- (١١٦) علي شریعتی، امت وامامت، ص ٢٠٠-٩٩.
- (١٧) مهرزاد بروجردي، روشنفکران ایرانی و غرب، المصدر نفسه، ص ١٧٣.
- (١١٨) مهرزاد بروجردي، روشنفکران ایرانی و غرب، المصدر نفسه، ص ١٧٣.
- (١١٩) براد هانس، غرب زدگی از نگاه جلال آل احمد، علي شریعتی و صمد بهرنگی، مصدر سابق، ص ١٥٩.
- وراجع: علي شریعتی، امت وامامت، المصدر نفسه، ص ٥٢، ٥٣.
- (١٢٠) علي شریعتی، امت وامامت، المصدر نفسه، ص ٦٣.
- (١٢١) راجع: صادق هدایت، حاج آقا، (طهران: جاویدان، ١٩٧٧).
- (١٢٢) علي شریعتی، باز شناسی هویت ایرانی - اسلامی، المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (١٢٣) مهرزاد بروجردي، روشنفکران ایرانی و غرب، المصدر نفسه، ص ١٧٧.
- (١٢٤) علي شریعتی، هنر در انتظار موعود، الطبعة الأولى، (طهران: فروغ دانش، ١٩٧٨)، ص ٦-٥.
- (١٢٥) علي شریعتی، مجموعه آثار ٢٠، الکتاب نفسه، ص ٥٦.
- (١٢٦) علي شریعتی، با مخاطبهای آشنا، مجموعه آثار ١، المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (١٢٧) مراد تقی، غرب ناخواسته، غرب دست نیافتن، نگاهی به غرب شناسی دکتر شریعتی، گفتگو شماره ٦، ١٩٩٤، ص ٦٩.
- (١٢٨) سنت و مدرنیته و بست مدرن، در گفتگو با سید جواد طباطبائی، المقال نفسه، ص ١٩.
- (١٢٩) جواد طباطبائی، ابن خلدون والعلوم الاجتماعية.
- (١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠.
- (١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
- (١٣٢) داریوش آشوری، ما و مدرنیته، المصدر نفسه، ص ١٤٠.
- (١٣٣) مسعود بهرام، قدر شریعتی، مصدر سابق، ص ٢٣.
- (١٣٤) علي شریعتی، خود آگاهی و استعمار، مصدر سابق، ص ١٠.
- (١٣٥) علي شریعتی، مجموعه آثار ٢٠، المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

السياسة الخارجية الإيرانية في عهد أحمددي نجاد؛ الموقف من إسرائيل والمحرقه نموذجاً

أثارت التصريحات التي أطلقها الرئيس الإيراني محمود أحمددي نجاد حول المحرقه اليهودية إبان الحكم النازي الألماني بين عامي ١٩٣٣ و١٩٤٥، نقاشاً مستجداً على الساحة الدولية حول المسار الذي ستتسلكه السياسة الخارجية الإيرانية في عهده، خصوصاً أنها تأتي في مرحلة تتسم بالفوضى الدولية، وفي لحظة تمر فيها منطقة الشرق الأوسط في مرحلة انتقالية، في ملفات عدة تتعاطى معها الإدارة الأميركية بشكل مباشر في إطار سعيها الدؤوب لتشكيل الشرق الأوسط الكبير، وبينها الملفات العراقية والفلسطينية والسورية واللبنانية، وربطاً بها جميعاً الملف الإيراني، سيما النووي منه، في وقت يسود الاعتقاد أن طهران تشكل من وجهة نظر كثيرين خطاً متصلاً بجميع هذه الساحات. والواقع أن محاولات تقصي مكونات السياسة الإيرانية عموماً، ومنها المتعلق بالقضايا الخارجية، بدأت منذ الصعود المفاجئ لنجم رئيس بلدية طهران وأحد كوادر الحرس الثوري الإيراني في السباق إلى رئاسة البلاد، وتأماله للمرحلة الثانية من الانتخابات بعدما أخفقت الدورة الأولى في حسم نتائجها؛ ففي حينه شرع المهتمون بالشأن الإيراني في عملية تقصي استباقية لما يمكن أن تفرزه صناديق الاقتراع، حتى إذا ما جاءت النتائج لصالح نجاد الطالع من طبقة فقيرة، تكون صورة أولية قد تبلورت عن المسار الذي ستتسلكه إيران في عهده. ولكن كما جاءت نتائج الاقتراع صاعقة في مدلولاتها السياسية، وأخفق المختصون بالشؤون الإيرانية في توقعها، عادوا وأخفقوا في بلورة توقعات حول كيفية المقاربات التي سيعتمدها الرئيس الجديد لمختلف القضايا المتصلة باهتمامات طهران ومصالحها.

أطلق الرئيس نجاد تصريحاته في السادس والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر الماضي في خطاب ألقاه في طهران أمام مؤتمر بعنوان «العالم من دون الصهيونية» مستعيداً شعار

* كاتب وصحافي لبناني.

للمؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران الإمام الخميني «يجب أن تزول إسرائيل من الوجود، وعاد وتمسك به في الثلاثين من الشهر نفسه في أعقاب الضجة الدولية التي أثارت حول تصريحه السابق، مؤكداً أن ما قاله ليس إلا تكراراً لمواقف النظام الإيراني منذ ٢٧ عاماً، ومشهداً على أنه الاعتراف بإسرائيل جريمة لا تغتفر»^(١). وفي الثامن من كانون الأول/ديسمبر الماضي أثار الرئيس نجاد شكوكاً حول المحارق النازية لليهود، وقال إن إسرائيل يجب أن تنقل إلى أوروبا، وذلك خلال مؤتمر صحافي عقده في مدينة مكة المكرمة في السعودية، معتبراً أنه «إذا كان الأوروبيون صادقين في ما يقولونه بشأن المحرقة، فيجب عليهم إعطاء بعضاً من أقاليمهم في أوروبا، مثل أقاليم في ألمانيا أو النمسا أو دول أخرى، للصهاينة. ويمكن للصهاينة أن يقيموا دولتهم في أوروبا، وستؤيد ذلك»^(٢).

تفاوتت التقديرات في شأن الخلفية التي يمكن أن يكون نجاد قد عبّر عنها في تقديم هذا الشق من رؤيته السياسية، والذي يقوم على ثنائيتين: طرح شكوك حول المحارق النازية واعتبارها أسطورة مضخمة، ودعوته إلى نقل اليهود الأجانب في فلسطين إلى ألمانيا أو الأسكا، باعتبار أن أوروبا هي المسؤولة عن هذه المأساة. وتوزعت التقديرات بين من اعتبر تصريحات نجاد تعبيراً عن حماسة مفرطة وقلة خبرة في السياسة وعدم القدرة على التفريق بين المستمعين في الداخل والخارج، وبين من خلص إلى أن هجماته الشوفية المتكررة تسير وفقاً لخطة منهجية موضوعة، وأن هذا أمر تعده وفكر فيه ملياً، وأن هذه المواقف جزء من استراتيجية هدفها تعزيز موقع نجاد في الداخل ودور إيران في المنطقة. ففي الجانب الداخلي يرى البعض أن نجاد رسم لنفسه صورة سياسية تروق لمؤيديه الأساسيين ممن قادوه إلى سدة الرئاسة التنفيذية الأولى في البلاد بعد ثمانية عشر شهراً على رئاسة محلية مزدهرة في بلدية طهران، وهي صورة لا يمكن نقضها بسهولة من قبل معارضيه^(٣). لكن هذه المقاربة تفتقد الدقة باعتبار أن المؤشر السياسي العقائدي ليس هو الذي أدى إلى إعادة رئاسة الجمهورية الإسلامية إلى مدني غير معمم من جيل الثورة بعد أن اقتصر هذا المنصب على رجال الدين في أعقاب استشهاد الدكتور محمد علي رجائي. فقد جاء فوز نجاد بعد ولايتين للرئيس الإصلاحي المعمم السيد محمد خاتمي الذي أثار نقاشاً داخلياً وخارجياً واسعاً طيلة السنوات الثماني من ولايته بشأن مختلف القضايا، سواء ما تعلق منها بالآليات الحكم في إيران نفسها، أو ما تعلق منها بكيفية مقاربة مسائل السياسة الخارجية. وقد كان للرأي العام الإيراني مشاركة واسعة في كلا المجالين انعكسا تغطية إعلامية مهمة، وأيضاً في بعض الأحيان صدامات في الشوارع الإيراني بقيت دائماً تحت السيطرة. وبالتالي فإن الموضوع الأساسي الذي ربما يفسر هذا الانقلاب في مزاج الرأي العام الإيراني - الذي جاء أولاً بالسيد خاتمي وبأغلبية نيابية له، ومن ثم جاء لاحقاً برئيس من أقصى الطرف المقابل،

اليمن المحافظ. ليس أمراً يتعلق بإسرائيل بقدر ما يتعلق بمسائل داخلية تتناول هموم النخب الإيراني المباشرة. فكانت تجربة نجاد الناجحة في إدارة منطقة العاصمة طهران الأكثر اكتفاً في البلاد أملاً للكثيرين بمنح هذا الرجل فرصة لإدارة ملفاتهم الداخلية الاجتماعية والاقتصادية، بعدما شبعوا شعارات ونقاشات حول الحريات. لكن الخلفية الداخلية التي يمكن القول إن الرئيس نجاد تقصدها بتصريحاته هذه هي إعادة موضوعة الصراع مع إسرائيل والتعاطف مع الشعب الفلسطيني في أولويات النخبين الإيرانيين، بعدما استهلكوا أنفسهم في مقاربات سياسية داخلية وصلت حد صدور بعض الدعوات القومية، إلى التملص من الدور التاريخي الذي أدته الثورة الإسلامية، سواء أثناء إدارتها المباشرة من جانب الإمام الخميني أو لاحقاً من جانب المؤسسات المختلفة للجمهورية الإسلامية، تجاه القضية الفلسطينية.

ربما أراد الرئيس نجاد أن يقطع الطريق على أية دعوات مماثلة تستهدف تقليص مسؤوليات إيران في هذا الموضوع، سيما وأن الصراع العربي-الإسرائيلي شكل على الدوام مكوناً رئيساً من مكونات السياسة الخارجية الإيرانية دفعت طهران ثمنه كثيراً، لكنها استطاعت أن تحدث اختراقاً مهماً وجوهرياً انعكس عناصر قوة في معطيات هذا الصراع، خصوصاً على الصعيدين اللبناني والفلسطيني، عبر الدعم المتعدد الأوجه الذي قدمته طهران ولا تزال مختلف فصائل المقاومة في لبنان وفلسطين، ما ساهم بشكل أو آخر في تعزيز فاعلية إيران الإقليمية، وتكريسها طرفاً رئيساً في أي حل في الشرق الأوسط.

من ناحية أخرى تأتي تصريحات أحمدي نجاد على ما يبدو في إطار سياسة الهجوم خير وسيلة للدفاع في مواجهة الضغوط المتزايدة من الغرب، سيما في موضوع البرنامج النووي الإيراني. فبالافت أن الرئيس الإيراني بدأ بإطلاق مواقف هذه تزامناً مع وصول الحوار مع الأوروبيين في هذا الموضوع إلى طرق مسدودة، وصدور تهديدات أوروبية بحالة ملف إيران إلى مجلس الأمن بعد أن استأنفت طهران معالجة اليورانيوم في آب/أغسطس ٢٠٠٥.

السؤال البيدي الذي طرح نفسه في هذا السياق هو لماذا يقدم الرئيس نجاد على التصعيد مع الغرب في أكثر الملفات الحساسة، أي تلك المتعلقة بإسرائيل، في وقت يفترض أن برنامج بلاده النووي يمر في لحظات عصبية وحرجة؟ بعبارة أخرى، هل يخدم هذا التصعيد موقع إيران التفاوضي في هذا الملف، خصوصاً أن مصدر القلق الرئيس للولايات المتحدة وأوروبا من امتلاك الجمهورية الإسلامية للسلاح النووي هو تعرض الأمن الإسرائيلي للخطر، أو تحديداً اهتزاز الأمن الإسرائيلي عبر انهيار المعادلة القائمة على التفوق الإسرائيلي في جميع عناصر القوة التقليدية وغير التقليدية على كل الأطراف في الشرق الأوسط، من خلال بروز

القوة الإيرانية التقليدية وغير التقليدية. فإذا كان البعض يرى أن القلق الأميركي والأوروبي مبرر، والذي يثيره احتمال حياة طهران للقنبلة النووية، أو لخط إنتاج يسمح بتصنيعها، بمعزل عن مقاربتهم للغات الصراع في المنطقة، فكيف سيكون موقفهم وإيران تقرب من هذه المرحلة وفي الوقت نفسه يدعو رئيسها إلى محو إسرائيل عن الخريطة السياسية للعالم وي مطرح أسئلة حول محرقة اليهود؟⁽⁴⁾

انطوت هذه الأسئلة وغيرها من الناحية المجردة على معنى تقني يتعلق بإدارة الأزمات، بحيث بدا مستغرباً لطايرحيا كيف أن دولة مهددة بإحالة برنامجها النووي إلى مجلس الأمن الدولي وملوح لها بعقوبات دولية أو غير دولية (من جانب بعض الدول النافذة عالمياً وبشكل آتادي أو مشترك)، وبإمكانية توجيه ضربة عسكرية لها، تبادر إلى هذا التصعيد وتفتح مسارب أخرى لتبرير تضيق الخناق عليها؟ وهو ما صدر عن بعض الدول المتعانة مع إيران نووياً، مثل روسيا التي رفضت تصريحات نجاد واعتبرت أنها توفر مبررات لخصوم إيران في حصارها وتعزز شكوكهم تجاهها، سيما أن مجلس الأمن أصدر إدانة ثانية لمواقف نجاد في التاسع من كانون الأول/ ديسمبر الماضي⁽⁵⁾.

الإجابة الفعلية على هذه الأسئلة تبدأ من الاقتناع التالي: ما دام الرئيس نجاد لا يلقي تصريحات جزأفاً، وأنها جزء من استراتيجية معدة مسبقاً، فإنه يفترض أن الفريق الإيراني الذي يدير السياسة الخارجية خصوصاً، والملف النووي عموماً، يعرف مسبقاً ردود الفعل التي صدرت حرقياً، والضجة التي ستثار في وجه طهران دفعة واحدة جراء هذه التصريحات، ويعرف في المقابل إمكانيات هؤلاء الأطراف والحسابات التي تتحكم ليس بمواقفهم فحسب، وإنما بالقرارات الفعلية التي يمكن أن يتخذونها ضد إيران، والضوابط التي تكبح جموحهم والمصالح التي لا يمكن أن يفرطوا بها، مهما ذهب الرئيس نجاد في مواقفه.

هذه النتيجة تبدو منطقية مع مرور الزمن. فالرئيس نجاد استمر بالتعبير عن اقتناعاته تجاه إسرائيل على مدى شهور، واستمرت في المقابل الاستنكارات والإدانات الدولية لها، والدعوات الإسرائيلية إلى طرد إيران من الأمم المتحدة أو تعليق عضويتها⁽⁶⁾، وغيرها من المطالبات الإسرائيلية وغير الإسرائيلية بفرض قيود حتى على حركة الرئيس الإيراني الخارجية، لكن من دون أن يبدو في الأفق أي إجراء تنفيذي ذي قيمة أو تأثير في موقع إيران أو قوتها أو طريقة إدارتها للملف النووي.

تدرك طهران أن المسالك التي تدفع واشنطن وحليفها الأوروبي برنامج إيران النووي نحوها لا علاقة له البتة بتصريحات نجاد، لأن النتيجة التي وضعت الإدارة الأميركية، ومعها القيادة الإسرائيلية، الخطط للوصول إليها في هذا الملف سابقة على أي موقف، وتتعلق بمعطى

استراتيجي أساسي هو أن حدوث أي تفوق على عناصر القوة الإسرائيلية في الشرق الأوسط من أي طرف، ممنوع ومحظور، وبالتالي من المنطقي أن إيران يفترض بها أن تذلل العقبات من أمام حقها في الحصول على طاقة نووية مدنية سلمية. وإذا ما كانت مواقف نجاد تضيق مزيداً من العقبات، فليس مفروضاً أن تلجأ إليها، لأنها أساساً لم تقم إلا بمهمة تذكير العالم برؤية لم تعلن طهران رسمياً في أي يوم أنها تخلت عنها، وهي رفضها الاعتراف بإسرائيل ورفضها التنازل عن أي حق من حقوق الشعب الفلسطيني في وطنه الأصلي، وبالتالي لم تشكل مواقف نجاد من ناحية المضمون جديداً بقدر ما كانت تمثل تذكيراً يمكن الاستغناء عنه لو كان به ضرر، خصوصاً إذا كانت تساهم في تضيق الخناق الدولي على الجمهورية الإسلامية. على العكس، فإن إيران من خلال هذه العملية المنظمة حققت النتائج التالية، والتي يمكن اعتبارها مؤشراً على محددات سياسة نجاد في القضايا الخارجية:

أولاً، أعادت التذكير بأنها تمتلك حرية كاملة في التعبير عن اقتناعاتها وآرائها في مختلف القضايا الدولية من دون أي قيد أو شرط، ما عدا القيود التي تنص عليها القوانين الدولية والشرعية الإسلامية في ممارساتها الخارجية. وقد كسر نجاد بمواقفه هذه محرماً دولياً شمة سعي حاد لتعميمه قيداً على حريات ليس الأفراد والمؤسسات فحسب، وإنما الدول أيضاً. وقد جاء هذا الكسر بالتزامن مع إثارة قضية الرسوم الكاريكاتورية التي استهدفت الرسول الأعظم محمد (ص) في الدانمارك، واثارت غضباً في العالم الإسلامي، وتوسعت الإساءة لاحقاً إلى دول غربية أخرى تضامنت مع الدانمارك التي رفضت الاعتذار متذرعة بحرية التعبير. ومنحت هذه الأزمة مشروعية إضافية لمواقف الرئيس الإيراني في ضوء المقارنات التي أجريت على امتداد العالم الإسلامي كيف أن الغرب يرفض المس بمسألة تاريخية هي المحرقة اليهودية، ويعدم حرية التعبير والتفكير والرأي التي تقوم عليها النظم الديمقراطية عندما يتعلق الأمر بهذا الموضوع حصراً! ويعمن من ناحية ثانية في الإساءة إلى مقدسات ومشاعر مليار وأربعمئة مليون مسلم وآخرين أيضاً ممن يحترمون مقدسات جميع الأديان، ويرفض المس بحرية التعبير باعتبارها مقدساً يتفوق على مقدسات الآخرين، لا بل أكثر من ذلك يبيع المس بهذه المقدسات.

على أنه ليس في ما تطرق إليه نجاد أية مخالفة لهذه القوانين. فهو لم يدعو إلى محو إسرائيل عن الخريطة بالمعنى التقليدي للكلمة حسب التوضيحات التي قدمتها طهران لاحقاً، بل كان يقصد إنهاء الوجود السياسي لهذا النظام العنصري، عندما أعاد التذكير بالطرح الرسمي الإيراني الذي قدمه المرشد الأعلى السيد علي الخامنئي مراراً كحل لازمة الصراع في المنطقة، والذي يقوم على إعادة جميع اليهود الأجانب إلى البلاد التي أتوا منها، وإعادة جميع اللاجئين الفلسطينيين أينما وجدوا إلى بلدهم وإجراء استفتاء عام يشارك فيه جميع

الفلسطينيين من السكان الأصليين من مسلمين ويهود ومسيحيين لتقرير مصير الوطن المشترك لهم^(٧).

أما موضوع المحرقة، فباستثناء بعض التشريعات الغربية والأوروبية خصوصاً، فإنه لا يوجد نص قانوني دولي يمنع أي شخص من تقديم مقارنة جديدة لمسألة تاريخية، بما في ذلك مسألة المحرقة اليهودية، سوى إصدار الجمعية العمومية للأمم المتحدة في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥ قراراً ليس له صفة إلزامية ويرفض أي «إنكار للمحرقة باعتبارها حدثاً تاريخياً، سواء كان هذا الإنكار كاملاً أو جزئياً». وإذا كانت هذه القيود الأوروبية يمكن تطبيقها على رعايا دول هذه التشريعات، فإنه لا يمكن بآية حال تطبيقها على أية دولة أخرى لها الحق في تشكيل قناعاتها، وبالتالي لا تخضع إيران لسيف التهريب الأوروبي الممارس على النخب الأكاديمية والفكرية في الغرب، والتي قدمت دراسات علمية انتهت إلى نتائج مختلفة عما هو مفروض بقرارات تصفية في موضوع المحرقة.

هذه الاستقلالية في مقارنة مصالح إيران هي العنصر الأبرز في سياسة إيران الدولية، وهي الناظم للفكرة الأساسية من تمسك طهران بحقها في امتلاك التكنولوجيا النووية السلمية وفق القوانين والأطر الدولية. وهذا الحق المطلق يقوم على معادلة حاسمة عبّر عنها نجاد في كلمة وجهها إلى «المشككين في النشاطات النووية الإيرانية»، متسائلاً «من أعطاكم الحق في منعنا من امتلاك التكنولوجيا النووية»، مضيفاً، «لا يحق لكم أصلاً طرح أسئلة حول هذا البرنامج النووي»^(٨).

على أن هذا الإصرار على رفض وقف برنامج إيران النووي، هو لثلاً تضطر طهران إلى الإرتهان لدول أخرى بهدف تأمين الوقود لمفاعلاتها النووية المستقبلية. فبرأي نجاد وليس مسموحاً لنا أن نفاوض على مبدأ امتلاك التكنولوجيا النووية المدنية... فالغربيون يدعوننا إلى عدم إنتاج الوقود النووي (...) ولكن أي ضمان سيعطوننا في حال قبلنا بعدم تصنيعه». وسال الغربيين أيضاً: «كيف تضمنون إعطاءنا الوقود إذا صرنا مرتهين لكم»^(٩). فهذه المنظومة من القيم هي التي يريد الرئيس نجاد أن يكرسها كأحد التعبيرات عن منسوب القوة العالي الذي يعكس حجم الدور الذي تؤديه الجمهورية الإسلامية على الساحة الدولية في إطار مصطلحات اشتهرت في خطابات قادة هذه الدولة، هما العزة والكرامة، وعدم رضوخها لأي ابتزاز في معرض ممارسة أي حق لها^(١٠).

ثانياً، الرسالة التي تعمد الرئيس نجاد بعثها إلى من يهمه الأمر عبر سلسلة مواقفه هذه هي التأكيد على الموقع القوي للجمهورية الإسلامية في جميع الملفات ذات الصلة، وأبرزها الملف النووي، لأنها لو كانت في حال ضعف، فليس من المنطقي أن تزيد من أسباب الضعف

عبر الضغوط الدولية عليها، وهذا الانطباع عبّر عنه الخبير الأميركي مايكل روبين المستشار السابق لوزارة الدفاع الأميركية، الذي ساهم في تأليف كتاب جديد بعنوان إيران الخالدة بإشارته إلى أحد جوانب القوة هذه، بقوله «مع ارتفاع أسعار النفط، لا يشعر الإيرانيون بأنهم يفاوضون من موقع قوة... لديهم أموال تمكنهم من اختيار أصدقائهم»^(١١)، وبالتالي فإن قدرة إيران على الذهاب بعيداً وفي جميع الخيارات التي قد يفرضها عليها خصوصاً في برنامجها النووي لا تتأثر بالتحويل اليومي الذي يصدر من العواصم المعنية.

وفي خلفية أخرى لتعبير القوة هذا وتمسك نجاد بموقفه اعتباره أن العالم «على وشك أن يتغير، ونستطيع أكثر من أي وقت مضى أن نسمع صوت هذا النظام الحالي غير المستقر وهو ينهار». وهذه التغيرات كما يراها أصحاب القرار الإيراني هي مصلحة بلدهم وليس ضدها^(١٢)؛

ثالثاً، عزز الرئيس نجاد الموقع المعنوي للجمهورية الإسلامية عندما أعاد التصويب على العدو المركزي لمختلف شعوب المنطقة، ما اعتبر برأي البعض أنه وضع زعماء المنطقة الآخرين في مأزق، واجتذب شعوبهم التي تشعر بأن زعماءها متساهلون أكثر من اللازم مع الغرب، وأنه عبر مهاجمة إسرائيل شفوياً، يتوجه الرئيس الإيراني أيضاً إلى العالم الإسلامي الذي يتقبل أكثر مثل هذا النوع من التصريحات بسبب السياسة الأميركية التي تعتمد مبدأ الكيل بمكيالين^(١٣)، الأمر الذي يكسب إيران دعم الرأي العام العربي والإسلامي في المواجهة الدائرة مع واشنطن. على أن اللاف من بين جميع التعليقات ما أورده رئيس الوزراء الإسرائيلي آرييل شارون قبل أن يرقد في غيبوبته من أن «تصريحات الرئيس الإيراني ضد إسرائيل تعكس الواقع في المنطقة، وتعبّر كثيراً عما يريده كثيرون في المنطقة ويخشون قوله علناً»^(١٤).

مصدر الواقعة هذا هو الإطار المشروع الذي عبّر عنه نجاد في مقارنته لموضوع المحرقة وحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني بقوله «نعتقدون أن اليهود اضطهدوا، لكن لماذا يتوجب على الفلسطينيين أن يدفعوا الثمن... لقد اضطهدتموهم، حسناً، قدموا قطعة من أوروبا مثلاً لإسرائيل ونحن سندعم هذا القرار ولن نرفع شعارات ضد الصهاينة»^(١٥).

إن هذا الموضوع فضلاً عن واقعيته ومنطقيته، فإنه يلامس مشاعر الغالبية العظمى، إن لم يكن جميع العرب والمسلمين الذين تكبدوا هم الآخرين خسائر بشرية ومادية ونفسية جراء تعويض الأوروبيين عما فعلوه باليهود الأوروبيين بمنحهم وطن الفلسطينيين لهم.

استنتاجات

لم تكن تصريحات الرئيس نجاد زلة لسان، بل إنه أراد تدشين عهده بتكريس آليات جديدة في التعبير عن الحجم الطبيعي للقوة الإيرانية الإسلامية الصاعدة بعيداً من عبارات المجاملة الديبلوماسية، خصوصاً في التوقيت «الصعب» الذي يتوقع فيه كثيرون أن تخضع طهران أمام العاصفة الدولية التي تتهددها، وفقاً للممارسات التقليدية في مواجهة هكذا ضغوط. لكن نجاد

أخذ على عاتقه الوقوف أمام العاصفة، ويل مياغنتتها، مسقطاً مسبقاً جميع محاولات التهويل التي تشن على إيران ويمكن أن تسقط دولاً بذاتها، لا بل إنه فتح سجلات بشأن إسرائيل والمحركة يفترض كثيرون أنه بغنى عنها، ولا تمس المسائل الحساسة الملحة، كالبرنامج النووي، ولا تساعد في تجاوزها، بل تعقد الأمور أكثر. ويبدو أن الرئيس الإيراني يرصد جيداً المتغيرات الدولية ويحسن الاستثمار في نقاط ضعف خصوم بلاده الخارجيين، ويعرف مكان من عجزهم التي يحاولون أن يخفوها عبر عمليات تهريب صوتية. وهو يكشف، من ناحية ثانية، العيوب المستمرة للنظام العالمي الراهن الذي لم يتحرك لوضع حد لتهديدات تطلقها دول كبرى وصغرى ضد إيران وتلوح لها بالعقوبات وبالضربة العسكرية انطلاقاً من افتراضات بشأن البرنامج النووي الإيراني، الأمر الذي يخالف القوانين الدولية وميثاق الأمم المتحدة، في حين تثار ضجة دولية وتصدر قرارات عن مؤسسات الأمم المتحدة شجباً لمواقف الرئيس الإيراني. وعلى أية حال، فإن مقارنة الموضوع الإسرائيلي بالشكل الذي قدمه نجاد يشكل بحد ذاته تحدياً مهماً يقوم على قاعدة أن القضية الفلسطينية هي في صلب اهتمامات السياسة الخارجية الإيرانية، حتى في نزوة تأزمها مع القوى العظمى في الملفات التي تطال صميم سلطان إيران الداخلي.

المصادر:

- (١) طهران، وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٠٠٥/١٠/٣٠.
- (٢) رويترز ٢٠٠٥/١٢/٨.
- (٣) تقرير لاجل ميوز، رويترز، ٢٠٠٥/١٢/١٦.
- (٤) راجع تصريحات مارك ريجيف المتحدث باسم مكيلان المتحدث باسم البيت الأبيض بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/٨، رويترز.
- (٥) وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٠٠٥/١٢/٩.
- وقبل ذلك وتعقيباً على الإدانة الأولى، اعتبرت وزارة الخارجية الإيرانية في بيان لها أن الإعلان الذي أصدره مجلس الأمن واقترحه النظام الصهيوني لتغطية جرائمه وإعطاء صورة عكسية للواقع غير مقبول. وتساءلت الوزارة عن سبب امتناع مجلس الأمن الدولي عن إدانة التهديدات العسكرية التي يطلقها القادة الأميركيون والإسرائيليون ضد إيران وعن إدانة مجرماتهم النظام «الإرهابي» الإسرائيلي. وتساءلت الوزارة «كم مرة اجتمع مجلس الأمن لدراسة التهديدات التي تطلق ضد إحدى الدول الأعضاء في الأمم المتحدة (إيران) وكم إعلان تبني لإدانة هذه التهديدات». وكالة الصحافة الفرنسية، طهران (٢٩/١٠/٢٠٠٥).
- (٦) ينص ميثاق الأمم المتحدة على ضرورة توفر عدد من الشروط لطرده عضو من المنظمة الدولية، لكن هذه الشروط صعبة للغاية ولم يسبق أن استوفيت لتطبيقها من قبل. وتنص المادة السادسة من الفصل الثاني للميثاق المتعلقة بالدول الأعضاء أنه إذا ناب عضو في المنظمة على انتهاك المبادئ الواردة في الشرعة بصورة مستمرة يمكن طرده من المنظمة بقرار من الجمعية العمومية بناء على توصية من مجلس الأمن». ولكن المادة لا تحدد الأغلبية المطلوبة في الجمعية العمومية: هل هي أغلبية بسيطة أم أغلبية الثلثين. وكما لم يتم طرح المسألة من قبل، فمن غير المعروف ما ستكون عليه الإجراءات التي ستعتمدها الأمم المتحدة إذا ما برزت هذه الحالة. ولكن يتطلب في البدء صدور توصية من مجلس الأمن الدولي، سواء عبر التوافق بين الأعضاء الخمسة عشر، أو صدور قرار بأغلبية تسعة أصوات من دون استخدام دولة دائمة العضوية لحق النقض. ومن جهة ثانية، تنص المادة الخامسة في الفصل نفسه على تعليق ممارسة حقوق ومزايا العضوية لدولة اتخذ بحقها إجراء احترازي أو ملزم في مجلس الأمن الدولي، على أن يتم ذلك في الجمعية العمومية بناء على توصية من مجلس الأمن الدولي. ويتم إعادة حقوق العضوية والامتيازات لتلك الدولة بقرار من مجلس الأمن الدولي. واتخذ قرار بتعليق حقوق العضوية في بداية التسعينات بحق يوغوسلافيا السابقة.
- (٧) راجع تصريح الرئيس الإيراني أحمدني نجاد بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/٨، (رويترز)، بهذا الشأن والذي أعلن فيه أن أي شيء يقرونه في هذا الاستفتاء ستقبله كل البشرية. هذا حل ديموقراطي واضح يقوم على أساس المبادئ الدولية. وأيضاً، راجع تصريح الناطق باسم وزارة الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفني وقوله «إن الموقف الأساسي لجمهورية إيران الإسلامية بشأن النظام الصهيوني غير المشروع واضحة جداً منذ الثورة الإسلامية (١٩٧٩)، لقد قلنا إننا لا نعترف بهذا النظام وهذا حقنا على الصعيدين الدبلوماسي... ونريد انتخابات حرة في الأراضي الفلسطينية المحتلة بمشاركة كل سكانها، سواء كانوا مسلمين أو يهود أو مسيحيين». وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٠٠٥/١٠/٣٠.
- (٩) راجع كلام الرئيس الإيراني في مؤتمر صحافي في مكة المكرمة بالسعودية على هامش قمة

- منظمة المؤتمر الإسلامي، وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٠٠٥/١٢/٨.
- (١٠) يدرج في هذا السياق إعلان طهران تأجيل زيارة الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان التي كانت مقررة إليها من ١١ إلى ١٣ تشرين الثاني / نوفمبر الماضي والطلب إليه القيام بالزيارة في وقت مناسب أكثر وفقاً لما أعلنه مصدر مطلع في وزارة الخارجية الإيرانية لوكالة الأنباء الإيرانية. وكالة الصحافة الفرنسية ٢٠٠٥/١١/٥.
- (١١) رويترز، ٢٠٠٥/١٢/٤ الشريك الآخر في كتاب «إيران الخالدة» هو باتريك كلوسون، من معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى.
- (١٢) راجع خطاب نجاد أمام مؤتمر عقد في طهران بعنوان «دعم الثورة الإسلامية في فلسطين»، وكالة الصحافة الفرنسية، طهران ٢٠٠٥/١٢/١٢.
- (١٣) ما شاء الله شمس الواعظين، ضمن تقرير لبيار سيليرييه من طهران، وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٠٠٥/١٢/٩.
- (١٤) راجع خطاب شارون أمام الكنيسة في مناسبة بدء الدورة الشتوية، وكالة الصحافة الفرنسية، ٢٠٠٥/١٠/٣١.
- (١٥) راجع مقابلة الرئيس نجاد مع قناة العالم بتاريخ ٢٠٠٥/١٢/٨.

سيبويه: جسر معرفة ووفاء بين العرب والفرس

سيبويه لقب لابي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، واللقب هنا يعني، في الفارسية، رائحة التفاح^(١) أو التفاحي. ولبنان يضوع بهذه الرائحة، كما يقول أبو نواس^(٢) وكما هو الواقع. من هنا تنعقد الصلة الأولى بين سيبويه ولبنان؛ ولا عجب. فالمشهور عن سيبويه جمال الصورة مع طيب الرائحة^(٣)، والمشهور عن لبنان هلته بالحرف ونشر الأبجدية، وبالتالي اهتمامه بلغة العرب^(٤) التي وضع كتاب نحوها سيبويه في العصور الوسطى، ووضع لبنان كتب نحوها الحديثة في العصور الحديثة.

ولد سيبويه بقرية من قرى شيراز تسمى: البيضاء، ثم قدم البصرة، وتلمذ على أكابر علمائها، ويوجه خاص على الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي^(٥). ومن قدوم سيبويه إلى البصرة تتفتح للعربية ولأبناء العربية حيوات نحن نعيها وتحبها. غير أنني أحب التأمل في الأعماق التي تفتح منها سيبويه؛ فما تلك الأعماق وما أصولها؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، أود الإشارة إلى أربعة أمور هي:

• إن الباحثين في النحو العربي يشبهون بحوثهم بأخبار سيبويه وقيمة كتابه، ويذهبون في مباحثهم مذاهب ثلاثة: إما مذهب المؤرخ الذي يتتبع نشأة سيبويه خطوة خطوة حتى صار شيخ الطبقة الرابعة من مدرسة البصرة، بل يتتبعون أخباره حتى وفاته سنة ثلاث وثمانين ومائة للهجرة^(٦)؛ وإما مذهب الناقد اللوان بين نحو سيبويه ونحو الكسائي الذي كان شيخ الطبقة الثانية من مدرسة الكوفة، وقد يتوقفون طويلاً عند مناظرتهم المشهورة... وأحياناً يوسعون موانئناهم بين نحو المدرستين، ويقارنون بين النحو العربي وغيره من الأنحاء لمعرفة التأثير الأجنبي فيه^(٧) وتأثيره في الأنحاء الأجنبية؛ وإما مذهب الدارس لجانب من جوانب

* أستاذ الحضارة العربية الإسلامية، رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية. أمين سر المجمع الثقافي العربي...

سيبويه، فيدرس أحدهم مثلاً: أبنية الصرف: في «الكتاب»^(٨)؛

- إنَّ الاهتمام بكتاب سيبويه، قديماً وحديثاً، أضاع مسأله إضاعةً تحديدية، بما وضع عليه من شروط ودراسات^(٩)؛

- اعترف بقيمة ما كتب عن سيبويه وكتابه. لكنني لا أريد تكرار ما قيل فيهما، كان عرض الكتاب ومسأله الستين، ثم أقارن بين منهجه ومنهج من تلاه من الباحثين في النحو العربي، أو غيره من أنحاء الأمم الأخرى؛

- لم أجد شفاء كاملاً في ما قرأته حول سيبويه ونحوه، لأن الناحية الاجتماعية والإنسانية لم تستنبط من حركة سيبويه اللغوية^(١٠)، ولا أدعي أنني سأصل إلى ما يشفي في هذا الشأن، بل اكتفي بالتذكير به، وتقديم مثال يوضحه من أصول الأعماق التي صنعت سيبويه وكتابه. أما المثال الذي اخترته للإيضاح فهو جواب السؤال الذي طرحته على نفسي قبل عرض هذه المخاطر: ما تلك الأعماق وما أصولها؟

أعماق «الكتاب»

أعيد أعماق سيبويه وأصولها إلى المكان وإلى الإنسان، وأقف عند مشهدين من مشاهد كل منهما. فمن المكان ألح مشهد البيضاء الشيرازية ومشهد البصرة العربية، ومن الإنسان أتبين مشهد الكبرياء ومشهد الوفاء.

ولد سيبويه في قرية من قرى شيراز، ثم قدم البصرة، وشيراز مدينة العلماء والشعراء والأولياء كما يقدمها تاريخها^(١١)؛ والبصرة حاضرة العراق، على شط العرب فيها اجتمع «خوان الصفاء» و«ألن الوفاء»، وعدد كبير من العلماء والنحاة والفقهاء والأدباء والشعراء^(١٢).

تُرى، ألا يصحُّ للمخاطر أن يتأمل في مولد سيبويه ومنشئه، فكأنه شط يجمع بين خصائص الأمتين: العرب والفرس، ليكون شط النحو الذي يصب في «الكتاب» همة القادم العبقري من شيراز، وعلم الفراهيدي المقيم في البصرة...؟

أما قصة الصلة بين سيبويه والفراهيدي فهي قصة ذات فصول، من فصولها: كبرياء الإنسان ووفائه. وبهاتين المزيّتين من أخلاق سيبويه تكوّن علمه بالنحو^(١٣) وألف كتابه فيه^(١٤).

يحمل إلينا تاريخ سيبويه وتاريخ النحو فصول القصّة، لكنه لا يستنبط جوانبها الاجتماعية والتربوية. ففي تاريخ سيبويه أنه قدم من البيضاء إلى البصرة، وطلب الحديث والفقه في أول الأمر، لأنه كان مولعاً بهما، ميالاً إلى التفسير. ولزم في البصرة حلقة حماد بن سلمة، حتى قاده الخطأ الذي لامس كبرياء الإنسان فيه إلى النحو: يزعم الرواة أنه قال يوماً

«هل حدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رُفِعَ (بضم العين)؟»

فقال حماد: إنما هو رُفِعَ (بالفتح).

فاتصرف سيبيويه إلى الخليل بن أحمد، وشكا إليه ذلك، فقال له الخليل: الحقّ بجانب حماد، والضم لغة ضعيفة.

وقيل: إنه كان يستملي على حماد قول النبي: ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه، ليس أبا الدرداء.

فقال سيبيويه: ليس أبو الدرداء، ظناً أنه اسم ليس، فصاح به حماد: لحنت يا سيبيويه! إنما هو استثناء، فقال:

«لا جرم، لا طلبنَ علماً لا يُكفني معه أحد...»^(١٥).

فطلب النحو، وعكف على الاشتغال به، والأخذ عن الخليل بن أحمد. وكان لا يدرك ملل ولا فتور في التردد على الخليل والاشتغال بعلمه.

قال أحد الرواة: كنت يوماً عند الخليل بن أحمد فاقبل سيبيويه، فقال الخليل: مرحباً بزائر لا يُملّ. وقال آخر: ما سمعت الخليل يقولها لأحد إلا لسيبيويه^(١٦).

تلقي هذه الرواية ضوءاً كاشفاً على كبرياء الإنسان في أخلاق سيبيويه. وتفسيرها أن سيبيويه يجارب الخطأ في لسانه المعبر عن تفكيره، ويكتشف سلاحه الأقوى في النحو. إن النحو يعصم اللسان من اللحن، فيقي الشعور من الجراح. لا ريب في أن سيبيويه شعر بالآلم الموجه عندما خطأ حماد، لكنه لم ينقم على حماد، ولم يكابر الحقيقة، بل سعى إلى إصلاح نفسه، ووجد الوسيلة. فالتحق هنا وسيلة تؤدي إلى غاية مقصودة هي كرامة الإنسان تتجلى في كبريائه الذي يجرحه الخطأ ويأسوه الصواب. إن النحو علم الصواب أو علم الأصول المؤدية إلى الصواب.

وحركة سيبيويه المتحدية للخطأ في سبيل كبريائه الإنساني، لها أبعادها الإنسانية، على مستوى الزمان والأجيال. ففي الزمان تحدّنا الكتب السماوية عن مخطئ آدم، وجهاده للهدى والعودة إلى الفردوس. وتحدّنا كتب الفلسفة في محاورات سقراط وتلاميذه عن مجابهة الخطأ في سبيل الصواب المكرم للإنسان... وفي الأجيال يعطينا سيبيويه درساً عملياً من حياته، فهو يتحدّيه الخطأ ويكفّه في ما يحفظ له كبريائه فلا يخطئه أحد، إنما يفتح الباب للأجيال الصاعدة، لتكون في مستوى الذي حمى كبريائه من الإنزال. فلنتجنب الخطأ بمعرفة أصول الصواب.

وإن كانت الحادثة تصلح في مشكلات الإنسان المختلفة، فهي أصح بالنسبة لمشكلة اللغة.
فاللغة أساس إنساني تبني عليه صلفر الحياة الأخرى.

لذلك تعلم سيبيويه علم النحو دفاعاً عن كبرياء الصواب فيه. لكن السؤال الذي يطرح علينا
عند هذه النقطة، هو: إذا كانت قصة سيبيويه فردية شخصية، وقد تجاوزها بتعلم مسائل
النحو، فلماذا كتب كتابه؟ أعني هل كتاب سيبيويه الذي وصلنا هو مجرد مسائل النحو
والصرف التي جمعها سيبيويه ليتعلم هو العلم الواقعي من الخطأ وحسب، أم أنه كتاب قصد
صاحبه تأليفه ووضعه بين أيدي الناس على مرّ العصور، وما الدافع إلى عمله التأليفي؟

إنّ الكتاب منسق تنسيقاً حسناً، وإن لم يكن تاماً، ومنهج صاحبه في تبويب موضوعاته ما
يزال حتى اليوم شبه متّبع في كتب اللغة، ما يدل على أن سيبيويه عمد إلى تأليف كتابه،
ووضعه بين أيدي الناس، بعد أن حل عقدة الخطأ عنده. فهل كان عمله التأليفي بدافع إنساني
عام؟ وإذا كان كذلك فمن أولى بالتوجه إليه من الناس؟ يجيب سيبيويه عن هذا السؤال بصورة
من الصور، فيقول لنصر بن علي حين أراد وضع كتابه:

«تعال حتى نتعاون على إحياء علم الخليل»^(١٧).

وشرح هذه الحادثة يكشف لنا وفاء الإنسان في أخلاق سيبيويه من جهة، ويكشف من
جهة ثانية قيمة الوفاء في حياة الناس وتربية مجتمعاتهم.

فكتاب سيبيويه الذي جمع فيه موضوعات النحو والصرف الستين، لم يكن لحماية كبريائه
من الخطأ وحسب، بل كان تحية لأستاذه أيضاً. وهو بتحية أستاذه الوفية أحيانا لنا علم النحو
الذي هو أصول الوصول إلى الصواب في الكتابة.

ولما كانت صناعة الكتابة، عندنا، تعني صناعة الحياة للإنسان الحق^(١٨)، فإننا نقدر أخلاق
سيبيويه التي أسهمت إسهاماً كبيراً في هذه الصناعة الكريمة.

إن سيبيويه يستنهض همه رفيقه نصر بن علي لإحياء علم أستاذهما الخليل، ثم ينفذ
فيكتب الكتاب. وهو بذلك يضرب للأفراد والمجتمعات مثلاً ترويضاً طيباً، يصح أن يقتدى به،
في جامعاتنا ومدارسنا وحياتنا، على المستويين العربي والإيراني.

وإذا كانت بلاد سيبيويه الأولى تكرمه وتدعو إلى تكريمه، فهي بذلك تعمل بمسلكيته
الوفية، وهو الحامل عقليتها العبقورية إلى الأمم الأخرى، إرضاء للوفاء والكبرياء الإنسانيين...

أما بلاد سيبيويه الثانية، أعني بلاد العرب التي انتقل إليها، فإنها كذلك تعمل بمسلكيته وفاء
وكبرياء. ويجد الباحث عدداً غير قليل من الكتب العربية التي تحاول بدورها إحياء علم
سيبيويه.

إن إحياء نكرى سيبيويه وإحياء علمه في الأمتين ظاهرة كريمة تليق بأخلاق سيبيويه وعلمه. لكن السؤال المفاجئ هو: ما قيمة علم سيبيويه حتى نحبيه؟

أفان صيغة السؤال مثيرة وخطيرة، لذلك أوضع العبارة بصورة أخرى: هل يرضي روح سيبيويه تكرار أقواله من دون تفسير وتحديث؟

إن كل ما جرى ويجري حول سيبيويه وعلمه من إحياء لا يتجاوز الخطوة الأولى. أما الخطوات التالية، فهي في تحديث علمه وجعله عصرياً وتفسيره تفسيراً اجتماعياً، وتحويله قواعد تربوية تلهم الأفراد والمجتمعات، في المدارس والجامعات، ليكون الإنسان فيها وفيها ذا كبرياء.

هذان أصلان من أصول الأعماق التي تفتح منها سيبيويه. وإنني أنكر اللوفاء محاولات كريمة لتفتيح الماضي في الحاضر والمستقبل^(٢٨) لجديتها وحنانيتها، فبعضها أخذ طريقه إلى الجامعات وأذهان الشباب من عهد قريب... ولأنها تحاول إحياء التراث وتحديثه، ليكون في خدمة المجتمع الإنساني.

إن سيبيويه طلب العلم الذي لا يخطئه معه أحد في عصره، وعندما وجده عند الفراهيدي وتعلمه، أحى علم أستاذه، فوضع «الكتاب»، إبقاء لعلم أستاذه وطرداً للفناء عنه، كما طرده الخطأ الجارح لكبرياء الإنسان فيه.

فماذا نحن طالبون؟ وماذا نحن واضعون في عصرنا، لصيانة كبرياء الإنسان فيها، ولاستثمار موهبة الوفاء العبقريّة في تربية إنساننا وبناء مجتمعاتنا؟

- (١) طبقات النحويين للزبيدي، ص ٧٣، سيب: تقاح، بوي، بويه: راثحة.
- سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوايغ الفكر الإسلامي: للجموعة الاولى.
- اعمال مؤتمر سيبويه، شيراز، نيسان ١٩٧٤.
- (٢) ديوان ابي نواس، قافية التوت: سلاف دن إنا ما الماء خالطها فاحت كما فاح تقاح بلبنان.
- (٣) سلسلة، ص ٥.
- (٤) اعلام اللغة من لبنان مشهورون: اليازجيان، للشدياق، البستاني، الشرتوني، العلياني ... إلخ.
- (٥) الإنشاء، الطبقات، إلخ...
- (٦) سلسلة، ص ٥.
- (٧) منطق أرسطو والنحو العربي، للدكتور إبراهيم مذكور.
- (٨) ابنية الصرف في كتاب سيبويه، للدكتورة خديجة الحديثي، (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٦٥).
- (٩) مثلاً، الرّماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، الدكتور مازن المبارك، (دمشق: ١٩٦٣).
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (١١) مثلاً: شيراز مدينة الأولياء والشعراء، لأثر آريزي، بالإنكليزية.
- (١٢) سلسلة، ص ٥.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٦.
- (١٤) الكتاب، لسبيويه، (القاهرة: دار القلم، تحقيق وشرح محمد عبد السلام هارون، ج ١، ص ٢٤).
- (١٥) السير في ٤٣، الإنشاء، ٢٥/٣٥٠.
- (١٦) الزبيدي: ٦٦ و ٦٨... إلخ.
- (١٧) الكتاب، تحقيق هارون، ص ٢٤، ولاحظ التعليق والتحديث في قصة القواعد، ص ٧٨.
- (١٨) صناعة الكتابة، فكتور الكك وأسعد علي، ط ٧، ط ٢، ص ٨.
- (١٩) الشيخ عبد الله العلياني في مصر ولبنان: مقدمة لدرس لغة العرب، جدها في لبنان أسعد علي في كتابه: تهذيب المقدمة اللغوية للعلياني؛ كما لا أنسى من سورية، دعوة زكي الأرسوزي في كتابه: العبقورية العربية في لسانها، ودراسة خليل أحمد عن الأرسوزي ودور اللسان في بناء الإنسان. وإذا سمح لي، فإنني أنكر بمرموعية وتواضع محاولتي مع صديقي الدكتور أسعد علي، في كتابين هما: جذور العربية فروع الحياة وصناعة الكتابة.

البرامكة في البلاط العباسي

البرامكة أسرة عريقة ذات أصول فارسية، لها مكانتها المرموقة في التاريخ الإسلامي. وقد نالت هذه الأسرة ما نالت من حظوة في بلاط الخلفاء، فاستقادت من هذه المكانة لرعاية مصالح المسلمين والنهوض بالدولة الإسلامية سياسياً واقتصادياً وإدارياً، فاحبهم الناس لكرمهم وحسن تعاملهم وإخلاصهم الشديد. على أن ما فعله هارون الرشيد من قتل وإبادة لهذه الأسرة لا يجد التاريخ له مبرراً كافياً أو غير كاف. ومن الواجب أن نبرز دور هذه الأسرة في قيادة الأمة ورعاية مصالحها وبناء مؤسساتها، وهو ما لم ينصفهم التاريخ فيه. فقد كان البرامكة وزراء الدولة الإسلامية لمدة نصف قرن من الزمان، وكان لهم الدور الأساسي والفاعل، سواء في البلاط العباسي أو في البلاط العثماني، وقد كان نفوذهم نوعاً من إظهار اقتدار العنصر الفارسي، ما أدى في ما بعد إلى انتشار الفكر الفارسي في مناطق واسعة من الدولة الإسلامية.

الحديث عن البرامكة، هذه الأسرة المتعددة المواهب والإمكانات وذات الحظوة في بلاط هارون الرشيد، والذي صاحبه أقطع وأغرب مأساة في ذلك البلاط، حديث يكتنفه بعض الصعوبة. فهذه أسرة عريقة أحبها الخلفاء وأحبها الناس، ثم أحبها المؤرخون العرب وطفحت عباراتهم بالإعجاب الشديد، إلى حد ادعاء بعضهم أن آل برمك يرجعون إلى أصول عربية^(١)، مع الإقرار مسبقاً بأن ما ورد في كتب التاريخ لم يكن ليفي بقدرهم وحجم إنجازاتهم.

الأسرة البرمكية أسرة فارسية ذات وجاهة سياسية في العهد الإسلامي، ووجهة دينية في ما قبل الإسلام. ويحسن الحذر هنا من تتبع مزاعم المؤرخين ممن قد تستهوي بعضهم

* طالب أردني في مرحلة الدكتوراه في جامعة تربيت مدرس - إيران. - قسم اللغة الفارسية وآدابها، وعضو الهيئة التدريسية في جامعة اليرموك (الأردن).

الطريقة الحكواتية في رواية التاريخ حين يتحدثون عن زعامة البرامكة دينياً، بحيث كانوا مقصداً للملوك والأكاسرة الذين كانوا يفدون إلى النوبهار، المعبد الديني الذي تقوم هذه العائلة على خدمته فيقبلون يد بركم^(٢)، لأن هذه الأخبار لا تمتلك أدلة صحيحة مطلقاً، كما تحمل في ثناياها اتهاماً مبطناً بوجود ترسبات وثنية كانت تحرك تلك الأسرة في مسار مشبوه، فلجميع من تشرفوا بالدين الحنيف، فرساً كانوا أم عرباً أم تركاً أم غير ذلك، جذور وثنية قطع الإسلام بنور التوحيد وشائج القربى بينهم وبينها.

لم تشتهر هذه الأسرة وتأخذ حضورها التاريخي إلا كآصرة مسلمة وبسبب صفات أفرادها القيادية ومواهبهم الفريدة ومآساتهم العجيبة، كما أن حسهم الديني كان واضحاً في كثير من سياساتهم، إذ كانوا من دون شك محبين لآل البيت وساعين لحقن دماهم ومنفقين الأموال لبناء المساجد ودور القرآن، وقد تركوا بصمات تشهد على دورهم الريادي في دفع عجلة التقدم والنهوض في مسيرة الأمة الإسلامية لتبلغ ريادة العالم، وربما وقعوا في سلبات سياسية ورغبات دنيوية في ميدان النفوذ والسلطان، شأنهم في ذلك شأن كل من ولج باب السياسة وعلمها المليء بالمتناقضات. إلا أن مما لا يقبل الشك أن أسرة البرامكة قدموا من الإنجاز الحضاري ما لم ينصفهم التاريخ في نقله وتوثيقه. وما يتسنى لي قوله هنا هو أن اقتدار هذه العائلة الشهيرة في التاريخ الإسلامي هو نوع من النفوذ الفارسي وتغلغل في كيان الدولة العباسية، وإثبات لوجود العنصر الفارسي المهم في الدولة الإسلامية بعد زوال الدولة الفارسية.

حظوة في البلاط وذكاء سياسي فريد

كان البرامكة بلا ريب أصحاب منزلة لا تدانيها منزلة في بلاط هارون الرشيد. ولكن ينبغي هنا أن لا نتوقع أن يكون ذلك قد تم خارج وعي العباسيين أنفسهم. فالخلفاء العباسيون - لا سيما في العصر الأول - هم رجال دولة من الطراز الرفيع، ولا يستغرب منهم، وهم الذين قامت خلافتهم على إكتاف وجهود أنصارهم من الفرس، أن يقربوا من بلاطهم أسرة عريقة، كالأسرة البرمكية، لما رأوا فيهم من صفات. فالبرامكة ذوو أسماء لامعة داخل إطار السياسة وخارجه ولهم أياد على الخلفاء لا تنسى. إذ إن حسن سياستهم وتدبيرهم للأمور، وإعانتهم للخليفة باقتدار ووعي وولاء على شؤون الدولة ضمن لهم تلك المكانة السامية. فحسن رأي يحيى هو الذي منع الخليفة الهادي بن المهدي من عزل الرشيد أخيه عن ولاية العهد، وهو أمر قتره الرشيد في ما بعد. وهم أيضاً يعرفون أمزجة العباسيين تماماً. ولذلك فلا عجب أن خالد البرمكي كان يقوم بأعمال الوزارة من دون أن يتسمى باسم (الوزير) لمعرفته حساسية العباسيين تجاه الوزراء^(٣)؛ لكل هذه المعرفة والدراسة والمواهب

تدرج البرامكة في بلاط الخلفاء وتعاقبوا على منصب الوزارة من خالد بن يحيى إلى ابنيه جعفر والفضل. ومن أهم الصفات النفسية التي ميزتهم في حركتهم السياسية التواضع للناس وشدة الكرم، وهو ما اتفقت عليه كتب التاريخ. ويظهر لنا الآن أن هذه الأسرة كانت أسرة ذات طموح غير عدائي للدولة القائمة، وأنهم بلغوا خطوة كبيرة حققوها بمجموع صفاتهم الرائعة. فمما يذكر في التاريخ أنه بعد هلاك البرامكة، أحصيت أموالهم التي يمكن فناها عن ثلاثين ألف دينار^(٤)، قاعطتهم هذه الثروة الطائلة مجالاً واسعاً للإنفاق على الفقراء والمحتاجين، ولم تبلغ الفاقة بأحد إلى حد يدعو للذهاب إلى الخليفة وطلب المعونة منه لكثرة ما أنفقوا على الناس من أموالهم^(٥). ومن مظاهر هذا النفوذ ما قاله هارون الرشيد ليحيى البرمكي حين ولّاه الوزارة: «يا أباي أنت أجلسني هذا المجلس ببركة رأيك وحسن تدبيرك، وقد قلتك أمر الرعية وأخرجت من عنقي إليك فاحكم بما ترى واستعمل من شئت، واعزل من رأيت وافرض من رأيت، واسقط من رأيت فإني غير ناظر منك في شيء»^(٦). ويقدم بعض الباحثين سبباً قريباً لمثل هذه الخطوة بنسبتهم الضعف في المواميل إلى الخلفاء العباسيين في ما يختص بإدارة الحكم^(٧)، وهو قول لا مستند له أيضاً من سيرة العباسيين الذين كانوا على قدر من الكفاية، ومنها حسن اختيارهم لأسرة البرامكة ليكونوا خير سند لهم في عملية الحكم.

النكبة وطبيعة المشهد السياسي

لا تكاد المصادر التاريخية التي تصدت للحديث عن البرامكة تعطينا ما يشفي الغليل عن الملابسات السياسية التي حفت بمصرع البرامكة، وليست مهمة هذه العجالة التحقيق في ملامسات النكبة، بل النظر من خلال هذه الأحداث إلى موقع البرامكة في الدولة وطبيعة علاقتهم بالنظام العباسي في استجلائنا لدورهم الريادي المتميز في مسيرة الدولة وما قدموه من خدمات جليلة وإصلاحات في أجهزة الدولة الإدارية.

يحتار التاريخ والمؤرخون في المفارقة العجيبة بين وضع البرامكة مدة نفوذهم وبين وضعهم ليلة النكبة. فقام المؤرخون يحاولون الإجابة نيابة عن هارون الرشيد على سؤال التاريخ الكبير حول السر الغامض وراء ما حدث، فكان حديث العباسية أخت الرشيد والزواج السري بينها وبين جعفر بن يحيى البرمكي^(٨)، وهو تفسير شخصي للحديث استبعد ابن كثير، رغم إيراد الطبري له. وربما راح البعض الآخر يبحث عن خيوط سياسية حركت اللعبة السياسية باتجاه النكبة، فكان الحديث عن الاستبداد السياسي من قبل البرامكة بشؤون الحكم دون الرشيد ومحاولتهم سحب بساط الحكم الفعلي من تحت قدميه، وهو احتمال أورد المؤرخون له شواهد حدثت، كإطلاق جعفر بن يحيى البرمكي بعض الأسرى الذين كان

الرشيد قد أمره بقتلهم. وإذا نظرنا لهذا السبب على أنه الأكثر وجاهة، فإن من الواجب أن لا نتعدى هذه الشواهد إلى قراءة غيبية ندعي فيها النفاذ إلى كنه النفوس ومعرفة الميول الخفية ذات الإرتباطات المشبوهة. فبعض الذين كتبوا عربياً في الشأن القومي ضربوا في اتجاهات تفسيرية استصحب قدر كبيراً من اللاموضوعية. وفي حين وقف ابن خلدون والطبري وابن الأثير وابن كثير عند الشواهد التاريخية لهذا الاستبداد السياسي، وفسروها تفسيراً سياسياً بوصفها طموحاً شخصياً ربما كان مشروعاً في ظل النزاعات المتكررة والخصومات السياسية الطاحنة آنذاك، فإننا نصطدم بهؤلاء المؤرخين الجدد وهم يذهبون إلى اتهام هذه الأسرة باشتغال فكرهم السياسي على تصورات شعبية. والأعجب الأغرب ما ذهب إليه البعض، كالشيخ محمد إبراهيم شقره، باتهام أسرة البرامكة بأنهم لم يدخلوا في الإسلام أصلاً، وأن أيديهم امتدت إلى الدولة العربية في خلافة هارون الرشيد فقطعها^(٩)، وغني عن البيان أنه لم يقدم شاهداً تاريخياً صحيحاً أو ضعيفاً على زعمه سوى مقرراته الذهنية المسبقة. والحقيقة أنه رغم انتشار الفكر الشعبي آنذاك وما حدث للبرامكة في تلك الحقبة، فإن مؤرخاً معتبراً واحداً لم يشر إليهم بمثل هذا الاتهام. وأما إشارة البعض الآخر إلى استبطان البرامكة التشيع لآل البيت، ثم خروج هذا البعض عن إطار التوصيف إلى إطار الاتهام بتحويل مثل هذا الميل إلى مأخذ يبرر هذه النكبة^(١٠)، فهو اتجاه غير صائب وخروج بالموضوع عن إطاره، عدا عن تجاهله لحقيقة قيام الدولة العباسية على أساس شيعي من الناحية الإعلامية.

إننا نعكر التاريخ حين نعكس عليه انطباعاتنا وميولنا الشخصية والفكرية والسياسية. فالأمر لا يعدو طموحاً سياسياً، وربما مبالغة في استعمال الصلاحيات من قبل البرامكة. ويجب أن نتذكر أننا هنا نفسر ولا نبرر. ويكفي أن أعقب هنا بما قاله ابن قتيبة في الشعبية ومن دان بها: «ولم أر في هذه الشعبية من السفلة وأوباش النبط وأبناء أكره القرى، فاما أشرف العجم وذو الأخطار منهم وأهل الديانة منهم فيعرفون ما لهم وما عليهم»^(١١).

هذه شهادة من مؤرخ وأديب مرموق لهذه الأسرة. فهي من الأشراف بلا شك ويشملها هذا التنزيه. وربما كان من المستحسن أن أشير هنا إلى أن الشعبية. وإن كانت اكتسبت تاريخياً مفهوماً معيناً. تمتد دلالتها بها لتكون على مستوى التعميم باعتبارها مفهوماً ينطبق على مفردات وحالات كثيرة مشابهة. فهي تنطبق - داخل الدائرة الإسلامية - على كتل عنصرية وعرقية ينبذ الأجناس الأخرى وينغلق على ذاته، سواء كان المتمرس خلفها عربي العرق أو فارسياً أو تركياً. وقد ذكر مورس لومبار في كتابه الإسلام في مجده الأول أن البرامكة سعوا إلى إشراك عناصر مختلفة من أتراك وديلم في وظائف رفيعة. كالكتابة والجيش، وأن الفضل بن يحيى استقدم عناصر من أمراق مختلفة أثناءه وزارته^(١٢).

فالبرامكة، بمعزل عن تهمة الشعبية أو التعصب، يشهد بذلك تاريخهم المميز وسيرتهم بالتسامح والكرم وعدم التفريق بين المسلمين. ويبقى ما جرى لهم مع هارون الرشيد سرّاً وقف دونه المؤرخون، والحكم فيه لله وحده.

ولربما ذهب البعض إلى حديث عن أحلاف سياسية داخل البيت العباسي نفسه ودخول البرامكة كطرف في حزب سياسي يجمعهم بالعلويين والمأمون بن هارون الرشيد ضد تكتل زبيدة والفضل بن الربيع والأمين بن هارون الرشيد، وإن ثمة واقعات وظروفاً قادت إليها تلك الظروف الأشبه بحرب ياردة أدت إلى وقوف الرشيد إلى جانب تكتل زوجته وحلفائها، فكان مقتل البرامكة من أبرز نتائج هذا المشهد^(١٣). ومع أنه لا يمكن القطع باستبعاد أثر هذه الخصومات الخفية في تلك الأحداث المؤلة، إلا أن ثمة أخباراً صريحة تروي أن يحيى بن خالد البرمكي - وهو من هو مكانة ومنزلة في نفس الرشيد، حين صرح له الرشيد بحيرته في شأن من يخلفه من أولاده، مظهراً له نفوره من تولية الأمين وتفضيله للمأمون، أشار عليه بتولية الأمين والمأمون من بعده^(١٤)، الأمر الذي يناقض الرأي السابق ويجعل كل الاحتمالات في حيز الظن، وربما جاز لأحد أن يقول إن نكبة البرامكة كانت نتيجة لمزيج من الأسباب لا لسبب واحد، وليس لأحد أن يدعي وصاية على التاريخ ويجعله شاهداً له ضد هذه الأسرة أو يدخل باسم التاريخ حكماً بين طرفي هذه المأساة، ثم يقضي بما تجيش به قريحته من انفعالات.

مواهب وإنجازات

لا حصر للمواهب والقدرات التي تميز بها البرامكة، وتبعاً لذلك، فلا حصر للإنجازات التي قدموها من مواهبهم في الكتابة إلى إبداعهم الأدبي إلى كثير من الإصلاحات الإدارية. إلا أن ثمة صعوبة تواجه الباحث في استقصائه منجزات البرامكة على صعيد الدولة وفي تتبعه للتطور الإداري في الدولة العباسية، ذلك أن هذه المنجزات يشار إليها تاريخياً بوصفها تقسيمات أو جزءاً من التقسيمات الإدارية العباسية، وتمت برعاية الخليفة وأمره في ظل سلطانه، وهي إشارة مجملة تصعب عمل الباحث وتغطم هذه الأسرة حلقها في تقرير جهودها وإنجازاتها.

البرامكة هم الذين نهضوا بالخلافة وأعمالها تحت رعاية الخلفاء، ومن مظاهر ذلك أن يحيى البرمكي الذي كلفه هارون الرشيد برسالته السالفة كان يجلس مع ابنه جعفر والفضل كل يوم انتصاف النهار للنظر في الحوائج والشكاوى. فكان ابنه يتأديان بلقب الوزارة^(١٥)، وإليه يرجع الفضل في إنعاش الحركة الاقتصادية وتحريك العملية الزراعية في احتفار الأنهار، كنهج القاطول، واستخراج نهر أبو الحيل^(١٦). ولا يغفل دورهم الريادي في نشر التعليم، إذ أسهموا إسهاماً كبيراً في نشر حركة التعلم والتعليم، سواء في مركز الخلافة أو

الأقاليم التي تولوها. ولدى الحديث عن تلك النهضة العلمية في الترجمة والتأليف في سائر الفنون، فلا بد من أن ننظر بعين الإعجاب إلى البرامكة الذين انتهجوا سياسة شمولية التعليم، وكان من مظاهرها الاهتمام بتعليم الأيتام بإنشاء كتاتيب خاصة ترعى شؤونهم التعليمية والحياتية^(١٧).

ولكننا في تتبعنا لإنجازات هذه الأسرة، نضطر لالتقاط ذلك من خلال النصف التي يوجد بها المؤرخون هنا وهناك، مع عدم وجود دراسات متخصصة لاستخلاص دور البرامكة في التطور الإداري والسياسي والثقافي الهائل في المرحلة العباسية.

إصلاحات إدارية واقتصادية

ربما كان أهم إصلاح إداري للبرامكة، هو تقديم مفهوم الوزارة. فتعاقب أربعة منهم على هذا المنصب جعل لمنصب الوزارة تقاليد واضحة ومهمات موسعة. وقد اعتمد الخلفاء العباسيون على الفرس في تقليد منصب الوزارة، ولا يعدو الدكتور عبد الحليم عباس الحقيقة حينما يؤكد تميز العقلية الفارسية بجميع الصفات الموروثة والمكسوبة في فن الإدارة وحسن تدبيرهم للأمور المتاحة^(١٨). فأول وزراء العباسيين الوزير الفارسي أبو سلمة الخلال، وكان وزيراً عند أبي العباس السفاح ثم أبو أيوب المرياني، وكان وزيراً للمنصور، وكذلك الربيع بن يونس الذي كان وزيراً للمهدي وغيرهم. وقد كانوا ذوي رأي حسن في الأمور كلها، واليهام يرجع فضل كبير في تدعيم أركان الدولة والحفاظ عليها والذود عن شوكتها. ولكن الجزاء العباسي لم يكن من جنس العمل بالنسبة لمعظم هؤلاء. ومن أهم إصلاحات البرامكة الإدارية في باب الوزارة، هو تكريسهم لمفهومين للوزارة، هما:

أ. وزارة التنفيذ؛

ب. وزارة التفويض.

تكون مهمة الوزير في وزارة التنفيذ، تنفيذ أوامر الخليفة مباشرة والعمل على تحقيق توجيهاته وإرادته. أما وزارة التفويض، فيضطلع الوزير فيها بمهام موسعة. فهو بمثابة النائب عن السلطان في معظم صلاحياته وإصدار الأحكام المختلفة من دون الرجوع مباشرة إلى الخليفة^(١٩). وقد تمتد صلاحيات وزير التفويض إلى تعيين الولاة وكبار الموظفين، وبإمكانه عزلهم كذلك مع استثناء من عينهم الخليفة بنفسه. وبالبعد النظري، فإن هذه الصلاحيات تمنح الوزارة إمكانات أكبر للتعامل مباشرة مع قضايا الناس، وتحد من مظاهر التسلط التي جرت العادة أن يمارسها الخلفاء منذ مبدأ النظام الوراثي في الحكم.

طبعاً، إن البرمكة من وزراء التفويض، وربما كانوا أول وزراء التفويض، امتلكوا

صلاحيات غير عادية بكل المقاييس. وقد ذكر المؤرخون مظاهر وشواهد كثيرة لهذا النفوذ وهذه الصلاحيات، ربما كان أوضحها ما ذكره ابن خلدون في تاريخه فيقول: «فصار اسم الوزير جامعاً لقطعتي السيف والقلم وسائر معاني الوزارة والمعاونة حتى لقد دعي جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب فلم تكن له لاستنكافه عن مثل ذلك»^(٢٠). ويمثل نص التكليف الذي وجهه الرشيد ليحيى البرمكي شاهداً على صلاحيات هذا النوع من الوزارة. وإذا عرفنا أن البرامكة، مقارنة بمن سبقهم من الوزراء، كانوا هم أول من اضطلع بمثل هذه المهمات الواسعة، جاز لنا أن نقرر أن مفهوم الوزارة وتقسيمها السابق كان إنجازاً إدارياً برمكياً في ظل البلاط العباسي. ويمكن استقضاء ذلك الحديث من حديث ابن خلدون عن الوزارة في عهد العباسيين. ففكرته باختصار تتلخص بأن الوزارة ارتفع شأنها وصار للوزير حق النيابة عن السلطان، كما تعينت اختصاصات الوزير بشكل واضح، ويجعل البرامكة مثاله الحي على هذا الوضع الإداري الجديد.

إلى هذا التقسيم الإداري المتميز، يأتي تنظيم شؤون التوقيعات والكتب الرسمية. فقد جعل جعفر بن يحيى البرمكي للكتاب الذي يتولى الرد على الكتب والفرائض المقدمة لديوان الوزارة مهمة دراسة الكتاب أو العريضة المقدمة ثم إقرارها حسب الأصول. والأصول هنا هي القياس على أمثاله من الإقرارات السابقة التي تم البت بشأنها من قبله. وهذا أيضاً منح مهمة الكتاب سهولة ولا مركزية منظمة، بحيث لا تختلف التقارير المختلفة، وهو أقرب إلى العدل وسرعة الإنجاز. فقد كانت قبل ذلك لا تنفذ إلا عن الخليفة نفسه، ولا يجوز أن تنفذ عن الوزير، ناهيك عن الكتاب والموظفين. كما أن الكتاب الذي يصدره الكتاب يجب أن يصدر باسمه هو لا باسم الوزير لكي يتحمل الكتاب تبعاً لإدارته للموظف عن المسألة. وكان يدخل يحيى في استصدار هذا القرار من الخليفة أن التعقيد في ختم الكتب يؤدي إلى التأخير وفوات المصالح، فأمره الرشيد أن يكتب العمال نيابة عنه^(٢١).

إن العقلية الإدارية الفذة لوزراء هذه الأسرة حولت النظام الإداري من نظام أحادي مركزي معقد، إلى تنظيم مؤسسي سلس يجمع بين سرعة اتخاذ الإجراء والمسؤولية الإدارية عنه. وتلمح البعد الديني في بعض الإضافات على الكتب. فقد كان يحيى البرمكي أول من زاد في الكتب وواسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله^(٢٢)، وأنشأ في ذلك كتاباً إلى عماله وكتابه ذكر فيه فضل الأنبياء (عليهم السلام)، ما يكشف عن دين وثيق لديه، وهو أمر شهد له به صفحات كتب التاريخ المنصفة.

أما مؤسسات الدولة العامة، فيرجع بناء معظمها أو تنظيمها إدارياً إلى البرامكة. فنظم البرامكة بقدرتهم الإدارية الفذة بيت المال. وقد استعرض ابن خلدون في مقدمته أهم مداخل

بيت المال، مشيراً إلى أن يحيى بن خالد البرمكي أمر عمر بن مطرف الكاتب أن يقدم له تقريراً لداخل بيت المال بشكل تفصيلي من جميع النواحي، بما في ذلك المال والأمتعة والأراضي وغيرها^(٢٦). وقد جاء التقرير تفصيلياً بشكل يبعث على الإعجاب لدقته وحسن تقسيمه وشموله لكل ما جاء في التكليف. وقد تولى يحيى شؤون بيت المال، فازدادت إيراداته بشكل ملحوظ^(٢٧). وقبل يحيى كان أبوه خالد هو من نظم خراج خراسان، فنجح في ذلك نجاحاً كبيراً، ثم عمم هذا النجاح، حيث تولى الإدارة العامة، فقام بتنظيم شؤون الخراج باقتداره^(٢٨). أما شأن (النقد وسك العملات) فقد اضطلع بشأنها جعفر بن يحيى بتكليف من الرشيد، فصك العملات، وكان أول شخص يشرف على ذلك نيابة عن الخليفة، وكان هذا شأنه من اختصاص الخليفة فقط^(٢٩).

إذا كان الرأي الصائب المثمر يعد إنجازاً كذلك، فإن من إنجازات خالد بن برمك الخالدة العظمى، أنه هو من أشار على الخليفة المنصور أن يبني مدينة بغداد، وأنه كان يتابع بنفسه عمل الصنّاع ويراقب أدائهم. فكانت دار السلام نتاجاً من نتاجاته الكبيرة الخالدة^(٣٠). وقد يلاحظ الباحث في سيرة البرامكة اهتماماً عالياً وذوقاً رفيعاً في عمارة المدن وتخطيطها وتنظيم مبانيها ورفدها بالمرافق العامة والمساجد والحدائق والحمامات العامة. وبرعاية البرامكة تم إنعاش التجارة ورفدها بالصناعات المنافسة، فاشتهرت تجارة اللؤلؤ والجواهر وصناعاتها واكتشاف مناجم الذهب والفضة والزئبق في خراسان وبلاد المشرق، واللازورد والألماس في ما وراء النهر، والرصاص في كرمان، والحديد في بلاد الشام، والكحل في اليمن، وغير ذلك^(٣١).

كفايات عسكرية

ربما كان البرامكة أقدر الناس على تقدير الموقف العسكري، بحيث لا يستعمل السيف إلا في موضعه. فبينما كانت عادة الخلفاء الأمويين والعباسيين من بعدهم - يستثنى عمر بن عبد العزيز - أن يقابلوا الخارجين عن أنظمتهم وسلطانهم بالسيف والقتل، حتى صارت تلك سنة وعرفاً يدفع الخارج على السلطان يمضي في خروجه إلى أقصى غاية على مبدأ (إما قاتل أو مقتول)، بينما نرى البرامكة يستعملون دهاءهم، فتظهر شخصية السياسي الحاذق تحت بزة العسكري الحازم. ويظهر في هذا للمقام البرمكي موسى بن يحيى بن خالد. فقد بعثه هارون الرشيد في مهمة لقمع فتنة نشبت بين القيسية واليمينية في الشام. وقد تمكن موسى من إيقاف الخلاف بالحسن، فهدأت الأمور^(٣٢). ولما حمل بعض رؤوس الفتنة للوزير يحيى البرمكي بأمر من الرشيد، عفا عنهم وأطلقهم.

لقد رفض البرامكة التعامل مع العصبية العربية بطريقة القمع ومنطق القوة الذي كان

سائداً في سياسة الخلفاء، ذلك أنهم أدركوا تمام الإدراك أن الخلاف القبلي لا يمكن التعامل معه بقصد إنجائه؛ فذلك حلم بعيد المنال، قرأوا أن الأجدى نفعاً أن يستبدلوا سياسة الإنهاء بسياسة التوفيق السلمي مع التلويح بهيمنة الدولة، فاستطاعوا على الأقل لتحريك الأزمات القبلية، وهو الإجراء الأكثر معقولية بحسب طبيعة تلك النزاعات التي تغيب عنها الأسباب الواضحة.

كان للبرامكة مع ولائهم لبني العباس حب لآل البيت (الفاطميين) وسعي لحقن دمائهم الزكية. فحين ظهر السيد يحيى بن عبدالله بن حسن بن حسين بن علي - رضي الله عنهم - ببلاد الديلم وتبعه خلق كثير واجتمع حوله الناس من كل مكان، انزعج هارون الرشيد لذلك، فأرسل له جيشاً على رأسه الفضل بن يحيى البرمكي في خمسين ألفاً وولاه الري وطبرستان وقومس، ولا يخفى ما في ذلك من إغراء للفضل ليبدل ما في وسعه لإخماد هذه الثورة. إلا أنه أثر عدم إراقة دماء العلويين وراح يبدل ما في وسعه لحل الأزمة بعيداً عن السيف، فكتب إلى الإمام يحيى يؤمّله بإجابة مطالبه. وهو كان من السياسة وصدق الحديث بحيث استجاب له الإمام يحيى ووفد بصحبته على هارون الرشيد الذي أقرّ الصلح بدوره وأكرم وقادته^(٣٠).

وعظم مقدار الفضل بين الناس لحقنه دماء أبناء علي (رضي الله عنه) وأكثر الشعراء في مدح الفضل، ومن ذلك قول مروان ابن حفصة^(٣١).

ظفرت فلا شلت يد برمكية رقت به الفتق الذي بين هاشم
على حين اعيى الرتقين التثامه فكفوا وقالوا ليس بالثلاثم
فأصبحت قد فازت يدك بخطة من المجد باق ذكرها في المواسم

بمناسبة الحديث عن الفضل، فقد كان صاحب دراية في تنظيم الجند ومعرفة عميقة بالنفوس. ففي ولايته لخراسان لم يستقدم جنداً من خارجها ليشكلوا حامية لها، بل جعل حامية خراسان من أبنائها، وسمى فرقة الحامية بالعباسية^(٣٢). كما أن الفضل بن يحيى كان ذا فكر غير عرقي. إذ استقدم للقيادة العسكرية. كما هو شأنه في سائر الوظائف. عناصر غير فارسية، ولعله وقومه من البرامكة هم أول من أدخل الأتراك إلى ساحة الوظائف المرموقة^(٣٣) ليأخذوا دورهم الكبير بعد ذلك في تاريخ هذه الدولة.

متقنون ورعاة الثقافة

اشتهر البرامكة بسعة الثقافة في معارف كثيرة. فهم أهل معرفة بالآداب والشعر وصناعته. كما أنهم أهل علم بالفلك والنجوم. ويذكر أن يحيى البرمكي هو الذي استقدم كثيراً من أطباء الهند إلى بغداد، مثل منكة وقليرقل وسندباد. وذكر ابن النديم في الفهرست أنه أمر

بتفسير كتاب «سيرة» ابنك الهندي. وأبو خالد البرمكي والذي يذكره ابن خلكان باسم (برمك) ويشك في أنه كان قد أسلم^(٣٤)، على ما يبدو كان طبيباً ماهراً، وقد عالج ابناً لعبد الملك بن مروان^(٣٥).

امتد تشجيع البرامكة ليشمل كل فروع الثقافة والمعرفة. فيحى البرمكي كان موثلاً العلماء، مثل العتابي، صاحب المؤلفات في المنطق، ومحمد بن الليث الخطيب والفلكي هشام ابن الملك^(٣٦). على أن من أهم مظاهر هذا الاهتمام بالثقافة رعايتهم لحركة الترجمة التي شاعت في العصر العباسي. فقد كان يحيى البرمكي يرعى الفضل بن سهل، وكان مترجماً بارعاً، وقد كان سبباً في دعوته إلى الإسلام، فأسلم الفضل وتابع نشاطه الثقافي والسياسي، فأصبح وزيراً عند المأمون في ما بعد^(٣٧). وكان البرمكة يجارون الخلفاء، بل يفوقونهم بإحيا حركة الترجمة والبحث عليها، وكانوا يفيضون المال على العلم والعلماء بلا عد ولا حساب، بل ولقد شارك بعض أفراد هذه الأسرة في حركة الترجمة كمختص، فنجد أديباً، هو محمد بن الجهم البرمكي، ينقل إلى العربية من الفارسية كتاب سير ملوك الفرس^(٣٨)، كما شجعوا نشر الثقافة والاعتناء بها، وأجزلوا العطاء للمبدعين، لا سيما في المجال الأدبي. فقد منح جعفر الشاعر إبان سبعة عشر ألف دينار مكافأة له على نظمه لكتاب كليله وبمئة شعراً، ولذلك فقد كان إبان وهو شاعر البرامكة محسوباً من قبل شعراء هارون الرشيد لأن ما يأخذه على إبداعاته الأدبية في سنة يعادل ما يأخذونه في سنوات عدة.

كان إبان اللاحقي شاعر البرامكة المقرب، فقد كان لهم شعراؤهم، كما كان للعباسيين شعراؤهم أيضاً. فكان إبان ومروان بن أبي حفصة وأبو البصير وغيرهم، كما رتبوا الجوائز التي تمنح للمتفوقين من الشعراء والفنانين^(٣٩). وقد اشتهر البرامكة بفصاحة اللسان وحسن البيان والشعر، ولعل جعفر أكثرهم ذكراً في هذا المجال، بل لقد بلغ اهتمامه باللغة أنه كان يجاري أهل اللغة في صناعتهم. فقد دخل الفراء النحوي الشهير على هارون الرشيد وتكلم بكلام، فقال جعفر بن يحيى «لحن الفراء يا أمير المؤمنين في كلامه». ولم يكن الرشيد قد انتبه إلى ذلك، فنظر إلى الفراء يسأله فأقر بذلك^(٤٠). وحين يرد نكر يحيى بن برمك بين الأدباء، فقد نجد من يصفه بأنه واحد الدنيا علماً وأدباً، ومن يصف البرامكة عموماً بأنهم كانوا فرسان البلاغة وملوك الملام^(٤١). ومن شعر يحيى البرمكي في سجنه مخاطباً الدنيا:

قطعت منك حبلائل الأمال	وارحت من حل ومن ترحال
ووجدت برد اليأس بين جوانحي	فحططت عن ظهر المطي رحالي
فالآن يا دنيا عرفتك فاذمبي	يا دار كل تشئت وزيال ^(٤٢)

يعزى إلى هذه الأسرة إدخال معظم المادة العلمية من كتب مؤلفة ومترجمة إلى خزائن

المكتبة العباسية الشهيرة (بيت الحكمة) من شتى اللغات الفارسية واليونانية والعربية وغيرها، وفي ظل سلطانهم ويدهم المبسوطة في الناس وإنجازاتهم المبهورة برضى هارون الرشيد ودعمه، أنشئ أول معمل لصناعة الورق في بغداد عام مئة وثمانية وسبعين للهجرة (١٧٨ هجري)، مما كان له الإسهام الأكبر في تسهيل عملية التأليف والنسخ، ونشط الحركة الثقافية. ويعد مثل هذا الإنجاز الذي اختصر بلا شك جهوداً مضنية وساعات طوال على العلماء والمؤلفين في طليعة عوامل دفع عجلة العلوم المختلفة لتبلغ ذروة عصرها الذهبي^(٤٣).

أما في مجال الموسيقى والفنون، فقد اهتم البرامكة بالفنون الموسيقية اهتماماً كبيراً فاق إكرام الخلفاء العباسيين، ولقي كبار الفنانين في بلاطهم من الحفاوة والتكريم، ما حثهم على المزيد من الإبداع. ولا ريب أن للبرامكة اليد الطولى في إحياء وتطوير الحركة الفنية في المرحلة العباسية^(٤٤).

لقد كان البرامكة رعاة للعمل والترجمة والأدب، مسهمين في الحركة الفكرية والأدبية، ومحافظين على لغة القرآن، ما يجعل كتابته دراسة خاصة معمقة عن دورهم في النهضة الأدبية والعلمية في ظل الدولة العباسية، واجباً تاريخياً وجهداً علمياً مشكوراً لمن يقوم به.

بعد هارون الرشيد

لم يتوقف الإنجاز البرمكي بموت يحيى وولديه الفضل والربيع، فقد توفي يحيى عام ١٩٠ للهجرة في سجنه الاختياري، ثم توفي ابنه الفضل عام ١٩٢ للهجرة قبل وفاة هارون الرشيد بشهور قليلة. أما بقية أفراد العائلة، فقد توفي الرشيد وهم بالسجن، ولما تولى الأمين السلطة، أطلق محمداً وموسى إبن يحيى وأكرمهما، وقد لحق العباس بن الفضل وأحمد بن محمد بالمامون فآكرهما وأجرى عليهما أرزاقاً واسعة. وأصبح محمد بن يحيى معاوناً لظاهر بن الحسين قائد جيش المأمون.

لم يتوقف إذناً عطاء هذه الأسرة وإنجازها. فهذا موسى بن يحيى يلحق بجيش المأمون ويبيد دراية عسكرية كان لها نتاجها الباهرة في حرب أبي السرايا، مما رفع منزلته عند المأمون فولاه ثغر السند^(٤٥). وقد تعاقب البرامكة على ولاية هذا الثغر. إذ تولاها بعد موسى ابنه عمران عام ٢١٦ للهجرة. ولم تنقطع هذه الأسرة عن العطاء والتميز في ظل أبناء هارون الرشيد، الأمر الذي يبعث على الاحترام والتقدير الكبيرين لهذه الأسرة. كما لم ينضب عطاؤهم الأدبي، فقد كان من نسلهم أحد عمالقة الأدب والشعر في العصر العباسي كله، وهو الشاعر الساخر جحظة البرمكي^(٤٦).

خاتمة

البرامكة أسرة من أعرق الأسر حافظ أفرادها على خطها المتميز، ونالوا حظوة استحقاق في بلاط الخلفاء، فعبكسوا هذه الحظوة رعاية للمصالح العامة وإسهاماً في إنجازات الأمة الإسلامية حضارياً واستمراراً في التطوير السياسي والاقتصادي والإصلاح الإداري، ورعاية للحركة العلمية ومشاركة فيها، وغير ناسين أن يأخذوا لأنفسهم من النعيم بحظ وافر. ورغم ما يؤخذ عليهم من ميالة في إظهار نفوذهم، وهم العاملون بامزجة العباسيين، فإن ما فعله هارون الرشيد. ولم يكن أول عباسي يفعل ذلك. من قتل وإبادة لهذه الأسرة المميزة، لا يجد التاريخ في ما بين يديه من بينات مبرراً كافياً ولا غير كاف له.

قتل الرشيد أحب أصحابه جعفر، وحين سئل عن ذلك أجاب: «لو كنت أعلم أن قميصي هذا يعرف لأحرقته»^(٤٧). فظلت حادثة النكبة أسيرة التكهانات ومحاولات التفسير وعكس الاتجاهات الفكرية والأهواء النفسية. وليس أدل على نيل السجايا وعمق الأثر ورفع الإنجاز لهذه العائلة من أن يتحدى الناس الطوق والحظر الذي فرضه هارون الرشيد عليهم بمنعهم من ذكر البرامكة أو رثائهم. ورغم أن شمسهم أفلت، فقد وفي لهم الناس وقيل الشعر في رثائهم. إذ رثاهم سلم الخاسر وأشجع والشاعر الكبير أبو نواس، رغم كرهه لهم أيام سلطانهم. ورثاهم الشاعر الرقاشي. ومن ذلك قوله فيهم^(٤٨):

أصبحت بسادة كانوا عيوناً	بهم نسقي إذا انقطع الغمام
اللهو بعدكم وأقر عيناً	علي اللهو بعدكم حرام
أما والله لولا خوف وأش	وعين للخليفة لا تنام
لثمنا ركن جذعك واستلمنا	كما للناس بالحجر استلام

إذا وافقنا هارون الرشيد على أن يبقى الأمر في شأن النكبة سرّاً بينه وبين كل بركم يقضي الله بينهم فيه، فليس لنا أن نبقى دورهم الريادي في قيادة الأمة ورعاية مصالحها وبناء مؤسساتها والإسهام في دفع عجلة الثقافة والمعرفة سرّاً أيضاً. وإذا لم يكن ذلك ممكناً إلا بتركيب التنف والإشارات الميثوقة في كتب التاريخ هنا وهناك. فإن الأمر يحتاج إلى دراسات كثيرة، وجهود متواصلة للتعرف إلى آثارهم الإصلاحية والإفادة من سيرتهم ومواقفهم السلبية منها والإيجابية. ولعلني أكون في عجالتني هذه ألفت الأنظار إلى أهمية مثل هذه الجهود العلمية الموضوعية لمعالجة هذه الظاهرة التاريخية الكبيرة.

المصادر:

- (١) عباس، عبد الحليم، البرامكة في بلاط الرشيد (عمان: دار النشر والتوزيع والتعهدات)، ص ٤٢.
- (٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (٣) عباس، عبد الحليم، البرامكة في التاريخ (عمان: دار النشر والتوزيع والتعهدات، ط ٢، ص ٩٤).
- (٤) زرّين كوب، عبد الحسين، تاريخ إيران بعد الإسلام، (تهران: أمير كبير، چاپ هشتم، ١٣٧٩، ص ٤٤٣).
- (٥) مجمل التواريخ والقصص (تهران: كلاله خاور، ١٣١٨، ص ٣٣٤-٣٤٥).
- (٦) الجهشيارى، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء (الرباط: دار النشر المغربية، ص ١٤٣).
- (٧) البرامكة في التاريخ، ص ٨١.
- (٨) ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٥، ص ١٦١).
- (٩) شقرة، محمد إبراهيم، العرب خير أمة ولماذا (جهة النشر والتاريخ غير مذكورين)، ص ١١٥.
- (١٠) البرامكة في التاريخ، ص ١٩٠.
- (١١) زنبير، محمد. الدولة الإسلامية في ظل الدولة العباسية (الرباط: دار النشر المغربية، ص ١٧٠).
- (١٢) لومبار، موريس. الإسلام في مجده الأول، ترجمة اسماعيل العربي، (القاهرة: الدار المصرية، ص ١٧٨).
- (١٣) العشي، يوسف. محاضرات في تاريخ الخلافة العباسية، جامعة دمشق، ص ٥٣.
- (١٤) السعودي، مروج الذهب، إحياء الكتب العربية، ج ٢، ص ٣٦٧.
- (١٥) كتاب الوزراء، ص ١٤٣.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
- (١٨) البرامكة في التاريخ، ص ٥٨.
- (١٩) محاضرات في تاريخ الخلافة العباسية، ص ٥٠.
- (٢٠) ابن خلدون، كتاب العير، دار إحياء الكتب العربية، ص ٤٢٢.
- (٢١) كتاب الوزراء، ص ١٤٣.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
- (٢٣) ابن خلدون. المقدمة، دار إحياء الكتب العربية، ج ١، ص ٣١٨.
- (٢٤) خضري بك، محمد. الدولة العباسية، (بيروت: المكتبة العصرية، ص ١٠٣).
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٢٦) كتاب الوزراء، ص ١٤٤.
- (٢٧) البداية والنهاية، ج ٥، ص ١٣٣.
- (٢٨) طلس، محمد، تاريخ الأمة العربية (عصر الازدهار)، (بيروت: دار الاندلس).
- (٢٩) ابن الأثير. الكامل في التاريخ، (بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٥، ص ٢٥١).
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
- (٣١) البرامكة في بلاط الرشيد، ص ١٨٨.
- (٣٢) عبد الرؤوف، عصام الدين. الدولة العباسية (القاهرة: نهضة الشرق، ص ١١٤).

- (٢٢) الإسلام في مجده الأول، ص ٢٧٢.
- (٢٤) ابن خلكان، قاضي أحمد. وفيات الأعيان (تهران: جلد دوم، بي نا، بي تا، ص ٢٨٧).
- (٢٥) الطبري، محمد بن جرير. الرسل والملوك (بيروت: عز الدين، حوادث سنة ٨٦).
- (٢٦) عبد الرؤوف، عصام الدين. الدولة العباسية، ص ٣٧، ١٢٤، المصدر نفسه، ص ١٢٤.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
- (٢٩) البرامكة في التاريخ، ص ١١٣.
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.
- (٤١) خضري بك، محمد. الدولة العباسية، ص ١٠٣.
- (٤٢) البرامكة في التاريخ، ص ١٦٢.
- (٤٣) عبد الرؤوف، عصام الدين. الدولة العباسية، ص ١٢٤.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- (٤٥) البرامكة في التاريخ، ص ١٦٤.
- (٤٦) الحموي، ياقوت. معجم الأدباء (بيروت: دار العلم للملايين، ج ٢، ص ٤٢٠).
- (٤٧) البداية والنهاية، ص ١٦٣، ج ٥.
- (٤٨) البرامكة في التاريخ، ص ١٦٦.

٥٥٥ قراءات - إصدارات

□ الوحدة سبيل اكتشاف الذات والحقيقة القصوى

□ معجم المصطلحات المعاصرة

الوحدة سبيل اكتشاف الذات والحقيقة القصوى من المسيح إلى العلاج إلى دون كيخوتي...

جاكلين كيلن: روح الوحدة، منشورات ألبن ميشل،
باريس، ٢٠٠٥، ٢٥٢ صفحة

Jacqueline Kelen: L'Esprit de Solitude
Albin Michel, Paris, 2005, 252p.
Présenté par: le prof. Victor El-Kik.

يقول أبو العلاء المعري: تَوَحَّدَ فَإِنَّ اللَّهَ رَبُّكَ وَاحِدٌ... ودعوته هذه إلى الوحدة الاختيارية، أي أنه خيار دون غيره من الخيارات في الاختلاط بالناس وخوض غمار الحياة الاجتماعية، وإذا كانت الوحدة فرضت، إلى حد، على أبي العلاء بسبب عماء، فإنه اختارها، في ما بعد، مقتنعاً فتوَحَّدَ. والتوَحَّدَ اختيار، بينما الوحدة قد تكون عزلة بسبب الحياة العصرية القاسية منذ الثورة الصناعية، ولا سيما في المدن، وقد تكون مختارة. فالعصر الحديث، ولا سيما عهدنا المعاصر الذي رانت عليه العولة في نزعتها المقابلة للعموميات اللاغية للخصوصيات، يجعل من الأفراد أشخاصاً منعزلين قسراً، ولا سيما المسنين منهم.

لكنّ للمسألة وجهاً آخر تجلّى في حياة الشعوب ومسار الحضارات، شرقاً وغرباً، وهو الوحدة المختارة يلوذ بها الإنسان، فيخلو إلى ذاته ليعرفها، بعد إذ كانت مبعثرة الكيان في مجتمعات تشغل وقت الإنسان وتصله بكثير من الناس، من دون روابط اجتماعية محكمة النسيج. فإذا فعل ذلك، حقق المصالحة مع ذاته لأنه اكتشفها مجدداً. فما أكثر الذين لا يعرفون ذاتهم، وهي بين جنببهم. مثلهم كمثل القلب في غزلية حافظ الشيرازي الرائعة دجام جمشيد الذي لطالما طالب الشاعر بكأس جمشيد السحرية ليتلمّى فيها أسرار الحياة ويلج باب المعرفة، غير واعي أنّ الكأس السحرية موجودة في ذاته، وليس عليه إلا أن يكتشفها!

جام جمشيد كم تمنّى فؤادي كشف غيب وأنت فيه معادي
صدف الأيس جوهراً ما احتواه كيف يمتاحه من البحر صادي!

ولا عجب فمجتمع الترفيه، والإذاعات والتلفزيونات عابرة القارات وعالم الإنترنت وسهولة التسلية. ولو غير مؤنسة. وسوى ذلك يؤدي إلى غياب الإنسان عن ذاته، بل إلى تضييعها،

كما حلّ بقلب الشاعر في توفه إلى كاس جمشيد أو مرآة الإسكندر أو سعي هذا الفاتح الكبير للوصول إلى «ماء الحياة». فقد نسينا كذلك، بغياينا عن ذاتنا أو بتغيبنا إياها، أن هذه الذات مفتاح كل شيء وباب «الأسرار»، وما علينا إلا أن نحصل على المفتاح ونزج عنها الصدا لتتجلى فيها الأسرار وتشرق على صفحاتها اللعاعة شمس الحقيقة، من المعرفة إلى العرفان. ألم يقل صاحب سر لنا:

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر!

أدركت جاكين كيلن، الاختصاصية في شؤون الغيبيات والأساطير، معاناة الناس في حياتنا المعاصرة، فحملت إليهم في كتابها الجديد روح الوحدة L'esprit de solitude ببعض الأجوبة عن تساؤلناهم وببلسم لجراح ذاتهم المبعثرة فاقدة الهوية. وكتابها هذا يجري في خط كتابها السابق جرح علوي Divine blessure، والذي يميّزه من سواء أنه جمع بين بحث الباحثين الذي يرضي العقل، لكنه لا يلبي حاجات الروح في الإنسان، وبين إثارة كوامن إنسانية الإنسان المخدرة بسبب حياتنا الصاخبة.

إذا كانت جاكين كيلن قد عالجت في كتابها السابق جرح علوي سيطرة أيديولوجية الرفاه علينا، ولا سيما على المجتمع الغربي، فقد رونقه، وفي هذا السياق أعادت إلى ذاكرتنا المعتقدات الغيبية التي قامت عليها حضارات كثيرة حيث كان جرح الكائن البشري يشكل انفتاحاً له نحو عالم أسمى من عالمه الرتيب، فإنها، بغناها الروحي واستأذيتها في البحث، في كتابها الجديد هذا روح الوحدة تقدم لنا في ذاتها نموذجاً لسلوك طريق وعبر المعابر، على شاكلة مسالك ما تكرته الأساطير حيث يجد البطل نفسه وحيداً في مواجهة خصمه الداخلي، أي ذاته. وهذا التوجه الأسطوري الغيبي تحول إيماناً راسخاً لدى الكاتبة، خلافاً لمسيرة مجتمعاتنا المتفاداة كالقطعان التي لا يتوقف فيها المرء لحظة لتأمل في ما يفعل أو يفكر أو في ما يصير إليه. تقول الكاتبة: «وحيدة، إذًا، رغم الصداقات الكثيرة ووفرة المترددين إليّ. وحيدة، في تحد للابتذال، ورفض للانصياع. وحيدة، في سبيل مواصلة ركوب المغامرات وتوقيع تبدل الأحوال في حياة البشر والانتقاص من قيمة الروح. وسواء غدت في وحشة من الإنس، أو واجدة في كل شيء عجباً، أو مطعونة، فإنني أتماسك في الوحدة وكأني على عتبة العالم الأكبر. ليست المكابرة غائبة عني، بل إنها تحفر في العمق، لأن كل شيء في هذا المناخ (الجديد) يشهد زخماً. ولكن، لهذا السبب نفسه، إن أحسست، في حالي هذي، أنّ حياتي ذات نبض أشد منها في رفقة الآخرين، فيعود ذلك إلى أنّ كل إحساس فيّ، كلّ عطش وتوق، كلّ فكرة تتحول بفضلها إلى مزيد من الحيوية، فتدفع بها الإثارة إلى النقطة القصوى... أحب هذا الخطر، هذا التطرف المغامر: إن الغنان الحقيقي يتطور من دون حماية، معرضاً حياته للخطر، غير منتظر من أحد أن يصفق له. لا تقضي طريق العزلة إلى مجد أو عزاء، ورغم ذلك تستأهل أن تُسلك

أكثر من سواها. إنها الطريق المشعة لكل مخلوق متشوق للمطلق فتغدو كجرباؤه الظاهرة غاية في القرب من الفناء المطلق، أو هي المسلك الجاف للخيمياء عبر البوتقة قصير، لكنه في منتهى الخطورة. وحيدون هم، كبار عابري الأرض، والعاشقات العظيمات، مثل يسوع على جبل الزيتون، وعلى مثال الحلاج مدعياً أنه الحق في عشية صيف سكرى، أو مثل دون كيخوته ملهياً بالأحلام والشعر سهل المائش الحزين، مثل جوليت المطفئة والمستسلمة للنوم في قبرها، وليس ذلك بسبب عدم تفهم معاصريهم لهم أو نبههم إياهم، بقدر ما هو بسبب انفرادهم وتكريس ذواتهم كلياً لمغامرتهم.

كان بوسع ماري - مادلين ديوي Marie-Madeleine Davy أن تتبنى هذه الكلمات، وهي التي اختارت أن تضي السنوات الأخيرة من حياتها في الوحدة، غبّ معاشرتها أكثر العقول رفاة في القرن العشرين.

هذا الكتاب الذي يمكن اعتباره نداء صحوة للغرب الغارق في دوامة الواقع اليومي الرتيب الجارف، قد يؤدي إلى بعض التغيير لدى أصحاب الأرواح القلقة والنزاعين إلى عالم أفضل. لكن هذه الدعوة الجميلة ليست سوى رجوع صدى لما خبرناه في تراثنا الروحاني الشرقي، المسيحي والإسلامي، في تراث مار افرام السرياني، ونسك قاديشا وقنوبين وإيليج، وسيرة رابعة العدوية وشعرها، والجنيد البغدادي، وجلال الدين الرومي، وأبي سعيد بن أبي الخير، وسواهم من مجاهدي النفس وقاطعي أودية السلوك السبعة بحثاً عن العنقاء. هؤلاء ما كانوا ليخرجوا من عزلتهم إلا لخدمة الناس من دون الانخراط في حمى وتيرة المجتمع، فاعتزلوا وكتبوا وأبدعوا الشعر الذي يرفع النفس إلى الملا الأعلى، ودعوا الناس إلى وقفة جريئة صامدة أمام تحولات الحياة وإغراءاتها واستسلامهم إلى رفايتها، ليتصالحوها مع أنفسهم أولاً، فيصبحوا قادرين على إحلال السلم الأهلي في المجتمعات والسلام بين الناس، بشكل عام.

إلا أن وحدة هؤلاء المتسامين فوق إغراءات الدنيا لم تكن انعزالاً كلياً. فقد كانت خلوة من «الأغيار» كما كانوا يسمونهم، أي الذين لا يشعرون بأية معاناة، بل يحركهم المتعم كائنهم دمي أو إنسان آلي. ولم تكن خلوة من الأبرار أو الخلال (ياران) كما نعت حافظ الشيرازي الحلاج حين قال ما ترجمه بالعربية هكذا:

ذلك الخلّ شرب للعود صلياً كان جرماً أن باح بالسر شادي

بعد قراءة كتاب جاكين كيلن، أتساءل: هل ينبغي لنا أن نتنبه باستمرار لصوت مناد من الغرب كي نستيقظ؟ وفي تراثنا أعظم من هذه النداءات، وأكثر منها شمولاً، وأوفر إبداعاً شعرياً يحمل على جناحيه إلى أعلى علينا؟ فيلّي ينابيعنا، أيها الظماء إلى عالم أسمى!

معجم المصطلحات المعاصرة

نجفعلی میرزایی: فرهنگ اصطلاحات معاصر
(عربی، فارسی)، دار الثقليين، قم، إيران، ١٣٠٠
صفحة.

استغرق تأليف هذا المعجم سنوات من الرصد والمقابلة والتصنيف، وسد فراغاً في المكتبتين العربية والفارسية، إذ إنه معجم من طراز خاص لم يسبق إليه في نهجه وشموليته.

من ناحية النهج، ليس معجماً بالمعنى التقليدي، أي ليس ثبثاً لجميع كلمات اللغة العربية وإضافة لمقابلها في الفارسية؛ بل هو معجم المصطلحات المعاصرة التي تستعمل يومياً في اللغة الفصحى الحية، وما تقابلها من مصطلحات مستجدة أو جديدة في الفارسية، بصرف النظر عن استعمال هذه المصطلحات خطأ أم لا من حيث الصفاء اللغوي، غاية المؤلف هي نقل هذه المصطلحات كما تستعمل، إلى الفارسية فحسب. بطبيعة الحال، كان المقصود من تأليف معجم التركيبات هذا المساعدة على إدراك المفاهيم الذهنية الحديثة في الفكر العربي، انطلاقاً من المصطلحات الراجعة.

غني عن القول أنه لو قامت نهضة في مجال الترجمة بين اللغتين اللتين تشكلان عماد الحضارة الإسلامية، لهذا هذا المعجم أشمل وأعمق، مفيداً من حصيلته جهد المترجمين، إلا أن العكس صحيح كذلك، فهو يؤسس مثل هذه الحركة النهضوية للنهضة في مضمار الترجمة بين العربية والفارسية. فقد ضبط معظم المصطلحات والتركيبات وأداها على أحسن وجه، وبذلك أسس لعمل علمي في حقل الترجمة يعيد الطريق للمتصدين لها بحماسة. زد على ذلك، من حيث تسهيل الاستعمال، أنه أرفد معجم مصطلحات بفهرست جامع للكلمات الفارسية يدل على مواضع ورودها في «معجمه» لينطلق منها المتقّب إلى المصطلح العربي المعادل لها.

قصد المؤلف، كما ألقينا سابقاً، إلى إيراد المصطلحات الأكثر شيوعاً في إيماناً في الجرائد والمجلات ووسائل الإعلام السموعة والمرئية، وأكثرها في مجال السياسة.

ثمة تفاصيل كثيرة عمد إليها المؤلف الرصين تسهياً للتقريب عن الكلمة المناسبة من حيث

الاستعمال، ثم من حيث التبسيط برد الجمع إلى المفرد وما شاكل. وإننا لنوصي بالعودة إليها من دون التوسع فيها ها هنا، لأن أهل العلم من الاختصاصيين يعرفون هذا النهج العلمي وما يستتبعه.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى أن نجاح المؤلف لا يعود إلى سعة اطلاعه وصبره الطويل لإنجاز عمل فريد كهذا وحسب، بل إلى شغفه بالعربية وتعلقه بها لأنها لغة القرآن الكريم ولغة الحضارة العربية الإسلامية الأولى التي اضطلعت بدور عالمي نهضوي خلال قرون متتالية من تاريخ الإنسانية.

أ. د هكتور الكيك

«الأدب الإيراني المعاصر»

«دار الروضة» - بيروت

للكاتب الإيراني الدكتور إسماعيل حاكمي،
استاذ الادب الفارسي في كلية الآداب في جامعة
طهران .

يقع للكتاب في ٢٨٨ صفحة من القطع
الوسط يعالج فيها المؤلف وباللغة العربية تطور
الادب الفارسي من بداية المرحلة للمشروطة منذ
احتلاء هناسر الدين شاهه كرسي الحكم في
إيران عام ١٢٦٤ هـ ق. (١٨٤٧ ميلادي)،
وصولاً إلى المرحلة للمعاصرة، مشيراً إلى
تأثيرات ثورة الدستور في الشعر والادب
الفارسي في تلك الحقبة الزمنية.

قدم للكتاب المستشار الثقافي للجمهورية
الاسلامية الإيرانية في بيروت الدكتور محمد
حسين هاشمي الذي نوه بجهود حاكمي، والتي
صبت في إطار الجهود المبذولة لتقديم نماذج من
الادب الإيراني المعاصر للقارئ العربي وفي
إطار الترجمات الإبداعية لكل من مثقوي
وسمعي وحافظ والطار وغيرهم، مما زاد
الإبداع أبداعاً .

ويسجل للمؤلف رسد ظهور عناوين
وقضايا جديدة ومصطلحات دخلت القصيدة
آتيه من حركه التداول والتبادل الاببي والمعرفي
التي تمت بين الداخل والخارج تحت تأثير
النزوع العميق إلى تطوير الأوضاع نحو مزيد
من الحرية والنمو والتكامل ، وفي هذا شهادة
للادب الإيراني بميله البكتم نحو الانسنة
والعالمية التي لا تنفي خصوصياتها. ولعل هذا
ما مكن الانب الإيراني من البحول في نسيج
الإبداعات العالمية المعروفة من قبيل دخول

«العرب وإيران - نداء التاريخ
والحضارة»

يشير مازن يوسف صباغ في كتابه
التوثيقي «العرب وإيران - نداء التاريخ
والحضارة» الصادر حديثاً عن دار السوسن في
دمشق، إلى أن اكتشاف العرب لإيران من
الناحية الجيوستراتيجية جاء متأخراً جداً، ولا
يتناسب مع حجم الروابط التاريخية التي
تجمعها مع العرب ولا مع الأهمية الاستراتيجية
التي تحتلها إيران على الحدود الشرقية للوطن
العربي - فايران واحدة من دول الجوار
التاريخي الكبرى للامة العربية، والعلاقات
العربية - الإيرانية علاقات تاريخية وقديمة.
ويرصد الكاتب عبر الوثائق اصداء زيارة
الرئيس الإيراني محمد خاتمي إلى لبنان
وسورية، ليضيء أهمية مثل هذه الزيارة في
تعزيز العلاقات والروابط السياسية والثقافية
والحضارية. ويختتم الكتاب بدراسة كتبها
محمد خاتمي ورئيس الجمهورية الإسلامية
الإيرانية تحت عنوان درقي وتطلعات فكرية
وسياسية: عراق ما بعد الحرب، يكشف فيها
أبعاد هذه الحرب على المنطقة وتأثيراتها السلبية
على مستقبل هذه المنطقة، إذ أن هذا النوع من
الحرب، لا يوجد فيه طرف منتصر وآخر
مهزوم، إذ أن تكن قوات الاحتلال قد حققت
بالفعل أول هزيمة لها وهي هزيمتهم لدى
الوجدان البشري. ويؤكد خاتمي على أهمية
حوار الحضارات: إذ أن إقامة جسر حضاري لا
تتم إلا عبر «حوار الحضارات وممارسة نقد
العقلية المعاصرة».

صديق هدايت، جلال آل أحمد، محمد علي
إسلامي ندوشن، سعيد نفيسي، برويز نائل
خاتاري.

العرب وإيران وصراع النهايات، قراءة أولية في التحولات العربية

الإيرانية

تأليف: فرح موسى

النوع: غلاف عادي، ٢٠٨ صفحة الطبعة ١ - مجلدات ١،

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

تاريخ النشر: ٢٠١٤/٤/١.

يتضمن الكتاب عناوين ثلاثة وهي العرب
وإيران وصراع النهايات، حيث أشرنا في
العنوان الأول إلى أن الإخفاق العربي، وخاصة
على مستوى الأنظمة والمؤسسات الحاكمة،
والسياسات المتبعة، لا يشكل نهاية للانعطاف
العربي نحو الحق في ظل ما يتعرض له من
هجمات شرسة على كيانه ووجوده، لأنه لا تزال
توجد في هذا العالم واحات نور تستطيع الأمل
العربي، وتؤمن الاستبدال الحقيقي لكل
التحولات السلبية في العالمين العربي
والإسلامي. أما في العنوان الثاني فقد أشرنا في
جملة أبحاثنا إلى أن العلاقات العربية - الإيرانية
يمكن ترميمها على النحو الذي يجعلها أكثر
تماسكاً وفاعلية في مواجهة المخططات
الأميركية الصهيونية الساعية إلى تقطيع
أوصال العالم الإسلامي لإقامة الإمبراطورية
الأميركية على أنقاضه، وخاصة بعدما تلمسته
الشعوب الإسلامية من حقائق، سواء في حرب
الخليج الأولى أو الثانية أو في غزو أفغانستان
والعراق.

وإذا كان العنوان الثالث قد أشار إلى صراع
النهايات في ما آت إليه أوضاع المنطقة، فذلك

حافظ الشيرازي في أدب غوته .

ويؤكد مؤلف الكتاب أن دور الشعر قد
تجاوز دور الصحافة الذي لم يكن بإمكانه
بسبب منشأته المتأخرة أن يلبي طلب الجمهور
واقباله على المعرفة.

ويقف المؤلف عند الأدب الساخر باعتباره
فضاءاً للكنائيات والاستعارات والمجازات التي
تلف المعنى وكانت تخفيه فزديده عمقاً ووهجاً
ووخزاً لما يكمن فيها من الإبداع والمكر الفني
الجميل .

ويرى المؤلف أن أحداث عام ١٣٢٠ هـ.ش.
(١٩٤١ ميلادي) تركت بصمات كبيرة على
الأوضاع الاجتماعية والأدبية لايران حيث
انتقل الشعراء والكتاب إلى أفاق جديدة أكثر
اتساعاً في عالمي الشعر والنثر، فكانت لسماعي
«نيماء» والمجددين الساترين على نهجه
انعكاسات مؤثرة ومفيدة جداً في تغيير أسلوب
الشعر وابتكار مضامين حديثة .

قسم المؤلف كتابه قسمين، القسم الأول في
النظم، تناول شعراء المرحلة المشروطة، من
فراهاني، ايرج، عارف، السيد اشرف، فرخي
يزدي، بروين اعتصامي، بهار، دهخدا، وصولاً
إلى شعراء المرحلة المعاصرة: نيماء يوشيج،
فدروغ، برويز نائل خاتاري، مهدي حميدي
شيرازي، شهريار، رعدى آذرخشي، فريديون
تولمي، گلچين الجيلاني، مظاهر مصفا، محمد
رضا شفيعي كدكني، حسن هنرمندي، محمد
حسن رهي معيري، مهدي اخوان ثالث، محمد
الزهرى، هوشنگ ابتهاج، سیاوش كسرائي،
وغيرهم من الشعراء المعاصرين .

يتناول القسم الثاني النشر في مرحلتي
«النهضة الدستورية» و«المعاصرة» ويقدم فيها
نماذج مترجمة لكل من «دهخدا، جمال زاده،

الداخلية، كما أن الولايات المتحدة والغرب قدموا دعماً قوياً لنظام الشاه طوال الربع القرن التالي. فسعى الرغم من أن الشاه، والكلام ما زال للخطاب، قام بالكثير لتطوير البلاد اقتصادياً، إلا أن حكومته كانت تجمع وبكل وحشية المعارضة السياسية، فكما قال كلينتون: يجب أن تتحمل الولايات المتحدة نصيبها العادل من المسؤولية حيال المشاكل التي نجمت عن العلاقات الإيرانية الأميركية. وجوانب السياسة الأميركية تجاه العراق أثناء النزاع مع إيران تبدو أنها كانت قصيرة النظر بكل أسف، خاصة في ضوء التجارب الأميركية مع صدام حسين. هذا ما جاء في خطاب وزيرة الخارجية الأميركية، والذي استشهد به المؤلف للتأكيد على وجوب تكريس حيّز مهم في السياسة الأميركية للانطلاق في تكوين علاقات أميركية-إيرانية مبنية على فهم أعمق لتاريخ العلاقات الإيرانية-الأميركية، إلى جانب أنه يجب على الأميركيين، كما يرى المؤلف كنيث بولاك، أن يدركوا أن هناك تحولاً مهماً في إيران منذ عام ٢٠٠٤ وهذا يتطلب نظرة من الأميركيين إلى سياستهم، فضلاً عن أن فهم العلاقات الإيرانية الأميركية أمر أساسي تماماً في تقدير طبيعة المشكلات التي تواجهها أميركا حالياً، كذلك يرى المؤلف بأن عدم التوازن في المعرفة التاريخية هو جزء من المشكلة، وهذا شكل أحد اللواضيع الرئيسية في كتابه هذا. فهو يرى أن الأميركيين كامة مصابون بفقدان الذاكرة لتسلسل الأحداث، فهم ينسون ما يفعلونه مباشرة بعد القيام به. وهذا الجهل يساهم في جعل التصدي لمشاكل أميركا الراهنة مع إيران صعباً، ويسمح للمتطرفين من كلا جانبي الطيف السياسي بالإيحاء أن حلولاً سهلة متوفرة للمشاكل

إنما ذهبنا إليه لأجل تبنيان معالم التحولات المقبلة الآتية حتماً إلى النهاية في ضوء ما يعيشه العالم من أزمات سياسية واقتصادية وعسكرية تعرض العالم كله للخطر. وبما أن الغرب قد اختار الصدام الحضاري، وأدخل الإسلام في دائرة حروبه تحت عناوين شتى، فإن هذا الصدام سيؤول في النهاية إلى أن يكون الغرب والصهيونية في عين الإعصار.

الغزو الفارسي، الصراع بين إيران وأمريكا

تأليف: كنيث بولاك

ترجمة: تحقيق: محمد الجوزا

النوع: غلاف عادي، ٦٨١ صفحة الطبعة ١ مجلدات ١.
الناشر: مكتبة نينار للدراسات والترجمة والنشر
والتوزيع.

تاريخ النشر: ٢٠٠٥/١١/١٠

يقول كنيث بولاك في مقدمة كتابه «الغزو الفارسي» أنه في ١٧ آذار ٢٠٠٠ كان واقفاً في غرفة في فندق أومين شورهام يراقب عن بعد وزيرة الخارجية الأميركية مادلين أولبرايت وهي تلقي خطاباً يحفظه عن ظهر قلب، ولم يكن هو كاتب هذا الخطاب، بل الذي كتبه هو مدير شؤون الخليج الفارسي في مجلس الأمن القومي، ويذكر هذا أن الخطاب لم يكن تاماً، إلا أنه كان جيداً. ففي لحظة دراماتيكية أعلنت الوزيرة أولبرايت أن الولايات المتحدة لعبت في عام ١٩٥٣ دوراً مهماً في ترتيب انقلاب ضد رئيس الوزراء المحبوب شعبياً محمد مصدق، وكان الانقلاب، وكما جاء في الخطاب، تعطيلاً لتطور إيران السياسي.

لذا كان من السهل الآن فهم لماذا يمتدح الإيرانيون هذا التدخل الأميركي في شؤونهم

الأميركية إذا ما تم احتضان هذه المشاكل فقط، ولأن معظم الإيرانيين لا يفهمون تعقيدات العلاقة وأغوار المواجهة التي بالإمكان تطيقها من خلال هذه الأناشيد المغرية، وهذا يطرح بدوره الموضوع الرئيسي الثاني في هذا الكتاب.

يقول المؤلف لهذه الأسباب ولغيرها مما ذكرها في طيات كتابه مجتمعة يجب على الأميركيين البدء بفهم التاريخ الإيراني والأميركي على السواء، وذلك إذا كان هناك نية في إصلاح ذات البين بين الطرفين، وإذا ما كان هناك غاية بالنسبة لأميركا لإزالة مشاكلها مع إيران، فالوقت مناسب الآن للتفكير في كيفية تسوية تلك الخلافات.

☐ اللقاء الدوري الأول للبنانيين المتحدثين باللغة الفارسية

☐ «شيراز» عربية في إيران

اللقاء الدوري الأول للبنانيين المتحدثين باللغة الفارسية

افتتحت المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، عصر ١/٨/٢٠٠٥، اللقاء الدوري للمتحدثين باللغة الفارسية من اللبنانيين، في مبنى المستشارية، بحضور البروفسور فكتور الكك، فضلاً عن حشد كبير من الأطباء والمهندسين وأساتذة اللغة الفارسية من خريجي الجامعات والمعاهد الإيرانية، والذين مثلهم د. رفيق سلوم، رئيس جمعية خريجي الجامعات الإيرانية.

الكلمة الأولى لمدير المركز الثقافي الإيراني السيد أبو الفضل صالحني نيا الذي شدد على أهمية اللقاء وما سيسفر عنه من نتائج لناحية ترسيخ العلاقات الثقافية بين لبنان والجمهورية الإسلامية الإيرانية. واعتبر «صالحني نيا» أنه، منذ يوم مجيئه إلى لبنان قبل نحو شهرين، سعى إلى تفعيل موضوع اللغة الفارسية، نظراً لأهميتها على مستوى تحقيق التواصل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي بين البلدين، ثم توجه بالشكر للحاضرين، داعياً إياهم إلى المزيد من التمرس بالفارسية والحفاظ على تواصلهم مع بلدهم الثاني إيران من خلال اللغة ومعرفة كل ما يتعلق بإيران.

ثم أفضى الكلام إلى رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها البروفسور فكتور الكك، فقدم مداخلته حول مدى انتشار اللغة الفارسية في العالم، مشيراً إلى أن اللغة الفارسية في لبنان لم تحظ بالاهتمام المطلوب، في حين أن الإتفاقية الثقافية بين لبنان وإيران تعود إلى عام ١٩٥٩، كما تكلم على «العالم الإيراني» الذي يوازي امتداده الثقافي امتداد العالم العربي. وأوضح الكك الأهمية التي حازتها اللغة الفارسية منذ أقدم العهود، مشيراً إلى أمر ظريف، وهو أنها كانت خلال حكم سلاطين بني عثمان لغة الصفوة في بلاطاتهم يقرضون الشعر بها ويتكلمون بها! وهكذا في الهند حيث غدت لغة البلاطات ولغة رسمية في عهود سلاطين المغول وسلالات أخرى، واستمرت لغة سياسة وحضارة حتى إلى ما بعد الاحتلال البريطاني للهند، كما كان كبار السياسيين والعسكريين يضطرون إلى تعلمها، فأدى ذلك إلى أن يبرز البريطانيون في البحث في تاريخ إيران وحضارتها وآدابها. وهي ما تزال حتى اليوم لغة جمهورية

طاجيكستان حيث تسمى الدرية، كما أنها تشكل الأرضية الحضارية لشعوب آسيا الوسطى وشعوب البلقان. وبعد ذلك ألقى قصيدة شعرية من وحي ولادة الإمام علي كان نظمها عام ١٩٦٢.

ثم كانت كلمات لكل من رئيس جمعية متخرجي الجامعات الإيرانية الدكتور رفيق سلوم وعدد من أساتذة اللغة والخريجين. وأكدت مجمل الكلمات أهمية إبقاء التواصل مفتوحاً بين المتعلمين باللغة الفارسية، في سبيل تقوية العلاقة مع إيران، البلد الذي يشغل حيزاً مهماً من اهتمام اللبنانيين في سياسته واجتماعه واقتصاده وثقافته.

يذكر أن لقاء المتحدثين باللغة الفارسية سيعقد دورياً في المستشارية وأماكن أخرى على صلة باللغة الفارسية، والهدف الرئيسي منه هو تنمية القدرة لدى المتحدثين باللغة الفارسية على التواصل مع قضاياهم لبنان وإيران من خلال معرفتهم باللغة الفارسية.

«شيران» عربية في إيران

صدر عن مركز الفكر والفن الإسلامي في طهران مجلة باللغة العربية، هدفها التعريف بالأدب والفن في إيران المعاصرة بوجه خاص، جاهدة في ترجمة بعض الإنتاج الأدبي الفارسي باللغة العربية.

يرأس تحريرها الأستاذ موسى بيدج، وتتألف لجنة الترجمة فيها من الأساتذة سمير أرشدي وصادق خورشاهيد وحميد نجف.

يتضمن العدد الأول منها حواراً مع الشاعر الإيراني قيصر أمين بور تحت عنوان (طوفان نوح وطوفان الروح)، ودراسة للكتور صادق كينه وند حول (حافظ الشيرازي في كتابات الباحثين العرب)، وبحثاً حول مترجم أغاني شيران العلامة المصري إبراهيم أمين الشواربي، مع مجموعة قصائد وقصص لأدباء وأديبات من إيران مترجمة باللغة العربية.

من مقطوعة للشاعر علي رضا قزوة، وهو من الجيل الثاني لشعراء إيران بعد الثورة الإسلامية نقطف ما يلي:

يا له من خطأ عظيم

نحوك للغيم كفتاً

نحفر للأرض قبراً

ونقيد الزمن بساعة

لا أمل في قرص خبز

طاحونة قلبي تدور

فقط كي

تأخذ بشعري إلى البيضاء!

لم أطلب من عالمكم

سوى أن يكون لي

مكان لإنشاد الشعر

في ظلال المطر....

«شيران»، محاولة متواضعة، وهي، وإن جاءت متأخرة على طريق الألف ميل تسعى لتحقيق التواصل الحضاري العربي-الإيراني وإحيائه مجدداً بعد أن حلت الحضارة الإسلامية إبان القرن الرابع بهذين الجناحين وتألفت. وهي دعوة للمثقفين العرب ليخطوا خطواتهم ويردوا التحية ويبدلوا بقلوبهم في بحث التواصل الأدبي العربي-الإيراني، عسى أن يشكل نبزاً في طريق النهوض الحضاري لهذه الأمة التي اختارها الباري خير أمة أخرجت للناس.

سمير أرشدي. الكويت

وقائع إيرانية/ عربية (أيار/ مايو. آب/ أغسطس ٢٠٠٥)

الإيراني الجديد محمود أحمددي نجاد بفوزه في انتخابات الرئاسة الإيرانية، وذلك في برقيات بعثوا بها أمس. وأعرب كل من العاهل السعودي الملك فهد بن عبد العزيز، وولي عهده الأمير عبدالله بن عبد العزيز، والنائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء وزير الدفاع والطيران الأمير سلطان بن عبد العزيز، عن تمنياتهم للرئيس الإيراني الجديد به «التوفيق والنجاح في مسؤولياته وأعماله»، معربين عن «تطلعهم إلى تعزيز العلاقات بين الرياض وطهران».

وعكست هذه البرقيات آمال السعودية بأن يستمر الدفع في هذه العلاقات، والذي يستمر منذ اللقاء الشهير بين ولي العهد السعودي الأمير عبدالله بن عبد العزيز والرئيس الإيراني الأسبق هاشمي رفسنجاني على هامش القمة الإسلامية التي عقدت في طهران عام ١٩٩٨.

ويأمل المراقبون في الرياض ألا تنعكس التطورات الداخلية في إيران ونفوذ الرئيس الجديد المنسوب على التيار المحافظ، سلباً على علاقات إيران بالملكة ودول المنطقة الخليجية. وهذا التوجه الإيجابي بدأ من التصريحات التي أدلى بها الرئيس نجاد أمس والتي أكد فيها أنه «سينتجج سياسة اعتدال وإن يكون هناك مكان للتطرف».

(الحياة، ٢٧/٥/٢٠٠٥)

استقبل العاهل السعودي للملك عبدالله بن

● إيران - البحرين

أعلن الرئيس الإيراني محمد خاتمي أمس أن بلاده لم تهدد دول المنطقة بعدما نشرت صحيفة بحرينية رسماً كاريكاتورياً للمرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية السيد علي خامنئي.

وقال في تصريحات نقلتها وكالة أنباء «فارس» شبه الرسمية: «لم ألاحظ أي تهديد في تصريحات حميد رضا أصفي (الناطق باسم الخارجية الإيرانية) ... إنه سوء فهم ولدينا علاقات صداقة وأخوة مع كل الدول العربية والإسلامية».

وفي اتصال مع وكالة «فرانس برس» شددت وزارة الخارجية على أن تصريحات أصفي «أسيء فهمها». وكان أصفي قال الأحد للناضي: «فور نشر الرسم الكاريكاتوري في الصحيفة، وجهنا تحذيراً واستدعينا السفير البحريني في طهران والتقينا (في المنامة) أحد مسؤولي وزارة خارجية البحرين، ووزير الإعلام فيها». وزاد: «إن قدراتنا تفوق بأشواط قدراتهم وعليهم أن يكونوا أكثر حذراً».

ونشر الرسم في صحيفة «الأيام» البحرينية اثر فوز محمود أحمددي نجاد في الدورة الثانية من الانتخابات الرئاسية الإيرانية.

(الحياة، ٢٧/٥/٢٠٠٥)

● إيران - السعودية

هنا قادة المملكة العربية السعودية الرئيس

عبد العزيز، في حضور ولي العهد السعودي نائب رئيس مجلس الوزراء وزير الدفاع والطيران الأمير سلطان بن عبد العزيز، في الديوان الملكي في قصر السلام في جدة أمس، الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي ووفداً مرافقاً له للتعزية بوفاة الملك فهد بن عبد العزيز.
(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٤)

● إيران - سورية

أكدت مصادر سورية رفيعة المستوى . أمس أن الرئيس بشار الأسد سيقوم اليوم بزيارة رسمية إلى طهران، هي الأولى منذ انتخاب محمود أحمدي نجاد للرئاسة الإيرانية، بالتزامن مع تصعيد الضغوط الدولية على إيران لوقف استئناف نشاطات الدورة الكاملة للوقود النووي، ويرافق الأسد في الزيارة التي تستمر يومين وزير الخارجية فاروق الشرع ووفد من وزارة الخارجية السورية، ما يعزز الانطباع بأن قضايا تفصيلية ستبحث خلال الزيارة.

ومن المقرر أن يلتقي الأسد قبل عودته مساء الإثنين كلاً من الرئيس أحمدي نجاد ومرشد الثورة الإسلامية علي خامنئي والرئيس السابق محمد خاتمي، وقالت المصادر: «الزيارة ليست مجرد تهنئة الرئيس أحمدي نجاد، بل إنها تشمل بحث العلاقات الثنائية والوضع الإقليمي والدولي، خصوصاً الوضع في العراق ولبنان». وأضافت إن زيارة الأسد «ليست على صلة مباشرة بالتطورات في الملف النووي الإيراني»، قبل أن تشير إلى احتمال «البحث» في الموضوع لدى تناول الوضع الدولي والعلاقات مع أوروبا وأميركا.

ويتوقع أن تتناول محادثات الأسد مع

المسؤولين الإيرانيين الوضع في لبنان بعد الانسحاب السوري من لبنان ووجود ضغوط دولية لإثارة موضوع نزع سلاح «حزب الله» الذي زار أمينه العام حسن نصرالله طهران أخيراً.

كما تتناول الزيارة بحث الموضوع العراقي يعقد في ضوء زيارة رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري إلى طهران و«التريث» في قبول الدعوة الشفوية التي وجهتها دمشق، علماً أن سورية تنسج إلى اتخاذ خطوات جديّة لاستئناف العلاقات الدبلوماسية مع العراق. وأوضحت المصادر أن المحادثات ستبحث أيضاً في تعزيز العلاقات الثنائية واستمرار العمل لإقامة منطقة تجارة حرة بين البلدين، ذلك أن رئيس الوزراء السوري محمد ناجي عطري أطلق لدى زيارته طهران في شباط/فبراير الماضي للمفاوضات لتوقيع هذه الاتفاقية. وكان من المقرر أن تتم زيارة الرئيس السوري فور إجراء الانتخابات. لكن جرى التوافق بين طهران ودمشق على إرجائها إلى ما بعد أداء الرئيس الإيراني اليمين الدستورية.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٧)

وهل مساء أمس الأحد الرئيس السوري بشار الأسد إلى العاصمة الإيرانية طهران في أول زيارة لرئيس أجنبي بعد استلام محمود أحمدي نجاد لمهامه كرئيس جديد لإيران.

وكذلك أحمدي نجاد خلال استقباله للأسد أن العلاقات بين البلدين «عميقة وراسخة ومتطورة، خصوصاً في المجالات الدينية والإقليمية، ما يدعو إلى تعزيز التواصل والتلاحم، ولا تشعر إيران بأي حاجز بينها وبين سورية، لأن سورية والأسد هما في الخط الأول للدفاع عن الأمة الإسلامية، إضافة إلى أن

عسكرية للمفاعل النووي الإيراني، قال غلعاد إن الرئيس الجديد سيأخذ في حساباته أن جبهة دولية واسعة تدعمها الولايات المتحدة لن تسمح لإيران بالوصول إلى قدرات نووية، حتى أن روسيا غدت تقر بالتهديد الذي تشكله إيران على استقرار المنطقة، مضيفاً أن بلاده تفضل أن تستنفد الجهود الدبلوماسية الدولية لعرقلة المشروع الإيراني.

وكان النائب الأول لرئيس الحكومة شمعون بيريز قال أول من أمس إن لا فارق جوهرياً بين مرشحي الرئاسة وإن جميعهم «أختيروا من قبل الزعيم الأعلى على خامنئي». وأضاف أن هذا «المزيج الخطير» من التطرف الديني والسلاح غير التقليدي في إيران وعزلتها عن العالم سيثمر «نتائج صعبة وخطيرة للغرب وكل الأسرة الدولية». وزاد أن الانتخابات الرئاسية كانت بمثابة منافسة بين متطرفين ولا يمكن اعتبارها ديموقراطية.

ونقلت صحيفة «يديعوت أحرونوت» عن مصادر سياسية رفيعة المستوى «قلق إسرائيل من نتائج الانتخابات التي لا تؤثر إلى تحول إيجابي في سياسة إيران في مسألة الذرة». وقالت إن لا فارق بين الفائز والخاسر فكلاهما متطرفان يكرهان إسرائيل... وأحدهما أسوأ من الثاني».

وسخر للطق في الشؤون العسكرية في الصحيفة اليكس فيشمان من أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية والغربية التي فشلت في قراءة التطورات في إيران. وكتب أن هذا الفشل دليل على أننا لا ندرك حقيقة ما يدور داخل إيران، معتبراً أن الرئيس الفائز يمثل التيار الذي يرى في إسرائيل «الشيطان الأصغر الذي ينبغي القضاء عليه ويقول ذلك

التهديدات التي تواجه سورية وإيران مشتركة وتدفع لمزيد من التواصل والتلاحم أكثر من السابق».

وشدد أحمددي نجاد على أن دور طهران ودمشق «مهم جداً ومصيري في مستقبل المنطقة، لذلك لا نرى أي عامل يحول دون التواصل بينهما لأهمية العلاقة التي تربط بينهما، ما يدفع الكثير من الأعداء لإضعافها، مؤكداً أن هذه العلاقة «تصون المنطقة أمام التهديدات التي تواجهها».

وقال الرئيس السوري إنه سيبحث مع المسؤولين الإيرانيين في الأوضاع التي تمر بها المنطقة والعالم، مشيراً خصوصاً إلى الموضوع العراقي بتطوراتاته السياسية والأمنية.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/٨)

● إيران - الشرق الأوسط

- اعتبر مسؤولون إسرائيليون انتخاب محمود أحمددي نجاد رئيساً لإيران «تتويجاً لسيرورة القضاء على الحركة الإصلاحية، مضيفين أن تل أبيب لا ترى فارقاً جوهرياً بين الرئيس المنتخب والمرشح الخاسر هاشمي رفسنجاني، وأن من يحكم إيران فعلياً هو المرشد الأعلى للجمهورية آية الله علي خامنئي.

وقال رئيس القسم السياسي - الأمني في وزارة الدفاع الجنرال عاموس غلعاد ل«ناتعة الجيش الإسرائيلي» أمس إن انتخاب نجاد «لا يعني قط تغييراً في المقاربة أو انتقالاً من التنوير إلى الظلامية، وإنما هو استكمال شطب عملية الإصلاح التي بدأ بها الرئيس محمد خاتمي، لكنه أخفق تماماً» فبات ينتظر موعد انتهاء ولايته».

ورداً على سؤال عن كون انتخاب رئيس متطرف يشكل محفزاً لإسرائيل لتوجيه ضربة

وتحدث زيباري في مؤتمر صحفي بعدما رحب بضيفه ببعض الكلمات باللغة الفارسية: «بلا أدنى شك ستفتح هذه الزيارة آفاقاً رحبة وواسعة لعلاقات التعاون بين البلدين»، مشيراً إلى أن إيران كانت من أوائل الدول التي اعترفت بمجلس الحكم بعد سقوط الطاغية (صدام حسين) وأوفدت وفداً رسمياً للتهنئة. وأضاف: «أعرب عن تقديري وتقدير حكومتي للمبادرة الشجاعة للقيام بهذه الزيارة التي تعد أول زيارة لوزير خارجية من دول الجوار إلى العراق».

وأوضح زيباري أن «عراق اليوم مسالم ومتسامح مع جيرانه وبعيد كل البعد عن نهج العدوان والاستعلاء. علينا اليوم أن نطوي صفحتنا ونعمل من أجل بناء علاقات على أساس الاحترام وعدم التدخل في الشؤون الداخلية». ودعا إيران وكل الدول العربية والإسلامية إلى مساعدتنا لتجاوز هذه المرحلة من خلال مكافحة الإرهاب ومنع عمليات التسلل وكل ما من شأنه الإضرار بالعلاقات».

من جانبه، أكد خرازي دعم إيران لحكومة العراق وشعبه، وقال: «إننا كجوار للعراق نرى أن من واجبتنا دعم هذه الحكومة التي أنبثقت من الشعب دعماً كاملاً». وأضاف أن «العراق لمع بتاريخ مشرق الغاية وشعبه ناضج وبإمكانه أن يتخطى هذه المرحلة الصعبة». وأوضح أن إيران على استعداد كامل لاستئناف التعاون مع العراق في شتى المجالات الأمنية والاقتصادية وكل المجالات ذات الاهتمام المشترك».

إلى ذلك، اعتبر القيادي البارز في المجلس الأعلى للثورة الإسلامية علي العضاض أن «هدف زيارة خرازي بناء علاقة استراتيجية مع النظام الجديد في بغداد، مشيراً إلى أن إيران

من دون مواربة». وزاد أن انتخاب نجاد سيؤدي إلى تعاظم جهود إيران لزعزعة مكانة الرئيس الفلسطيني محمود عباس (أبو مازن) وإجهاض أية محاولة للتقارب بين السلطة وإسرائيل. وختم أن الأمر الإيجابي الوحيد من انتخاب نجاد يتمثل في أن الغرب لن يكون قادراً بعد الآن على التمسك بوجه النظام الإصلاحي في إيران الواجب دعمه، وأنه اقترن بكل وضوح بين «الأشراء» و«الآخيار»، وأن النظام الجديد لن يتنازل عن مشروعه النووي «حتى لو تظاهر بذلك».

وكتب الخبير في الشؤون الإيرانية في جامعة تل أبيب الدكتور مثير ليتباك أن نجاد ليس سوى ظل لخامنئي «لذا يمكن الافتراض أن مواقفهما متماثلة وكلاهما معاد جداً لإسرائيل. ويؤمنان بأن ليس لها حق في الوجود». وأضاف أن انتخاب الرئيس الجديد لن يؤثر في سياسة إيران النووية «لأن الملف ليس تحت سيطرة الرئيس، وإنما القيادة الدينية لإيران».

(الحياة، ٢٧/٢٠٠٥)

● إيران - العراق

صرح وزير الخارجية العراقي والإيراني هوشيار زيباري وكمال خرازي يوم الاثنين، أنهما يعترضان طي صفحة الماضي والبدء بمرحلة جديدة من العلاقات بين البلدين مبنية على الاحترام والتعاون وعدم التدخل في الشؤون الداخلية.

وكان خرازي قد وصل أمس إلى بغداد في أول زيارة لمسؤول إيراني على هذا المستوى منذ سقوط نظام الرئيس صدام حسين في نيسان/أبريل ٢٠٠٣، يلتقي خلالها الرئيس العراقي جلال طالباني ورئيس الوزراء إبراهيم الجعفري ووزير الخارجية هوشيار زيباري.

وأن الادعاء الأميركي بأن يتحول (العراق الجديد) إلى نموذج لبلدان منطقة الشرق الأوسط غير مقبول بالنسبة لإيران.

وطالب وزير الدفاع الإيراني والدولة والحكومة والشعب العراقي بعدم السماح للقوات الأجنبية بالاستقرار وإقامة قواعد في العراق، ما يساعدها على ترسيخ سيطرتها على المنطقة وتعزيز حزام الأمن للكيان الصهيوني، وكشف مخاوف إيران من بناء القوات الأجنبية قواعد في العراق، معتبراً أن الذرائع التي تقدمها في محاربة تنظيم «القاعدة» غير مقنعة، وقال ونحن نعارض هذه التحركات ونطالب بتعزيز السيادة الشعبية للحكومة العراقية إزاء هذه القضايا». وشدد على ضرورة انسحاب القوات الأجنبية من العراق».

وأوضح شمخاني أن «إيران ترى أن تطور البلدين وأمنهما يساهمان في إرساء الأمن والتنمية في المنطقة، لذلك هي مستعدة لوضع إمكاناتها بتصرف الحكومة العراقية لتحقيق هذا الهدف». وأضاف: «إننا ندعم عراقاً مستقراً وآمناً وموحداً يقيم علاقات حسن جوار مع البلدان المجاورة». وشدد على ضرورة تنفيذ الدولة العراقية للقرار الذي اتخذته في شأن عناصر منظمة مجاهدين خلق، الإرهابية وطرد كل من يساهم في أعمال إرهابية ضد إيران من أراضيها». وأكد أن إيران وعلى استعداد لوضع كل تجاربها وما توصلت إليه من تقدم في خدمة العراق، إضافة إلى استعدادها للمشاركة في عملية إعادة البناء، وكذلك في توسيعها لتشمل التعاون الأمني والعسكري». كما أعرب عن أمله «بأن يعرضي الشعب العراقي قديماً في كتابة الدستور والمشاركة الشاملة في الاستفتاء وتشكيل حكومة منتخبة».

تعتقد أن أهمية العراق تكمن في أمور عدة، أبرزها أن القيادة الجديدة في بغداد تستطيع أن تساعد في تخفيف الضغط الأميركي على إيران». وأضاف أن العراق «يستطيع الاستفادة من شريكه الإستراتيجي إيران في تبادل المعلومات الاستخباراتية في شأن تسلل الإرهابيين إلى العراق، كما أن طهران تستطيع أن تساعد بغداد في تنظيم علاقاتها الإقليمية في المنطقة، وتوقع أن تتخذ حكومة الجعفري خطوات حاسمة ونهائية ضد منظمة مجاهدين خلق، الإيرانية المعارضة التي كانت تقاتل النظام الإيراني انطلاقاً من الأراضي العراقية إبان حكم صدام حسين. وأشار إلى أن الإيرانيين يركزون في اتصالاتهم مع الحكومة العراقية الجديدة على اتفاق لتبادل المجرمين والإرهابيين، وهو تطور قد يسمح للجعفري بتسليم عناصر مجاهدين خلق إلى إيران.

(الحياة، ٢٠٠٥/١٨)

دعا وزير الدفاع الإيراني الأميرال علي شمخاني للعراق إلى منع إقامة قواعد عسكرية أجنبية دائمة على أراضيها، وشدد خلال لقاء عقده في طهران مع نظيره العراقي سعدون الدليمي أمس على ضرورة خروج القوات الأجنبية من العراق بأسرع وقت، على أن تتولى الأجهزة العراقية مسؤولية الأمن في هذا البلد، فيما وصف وزير الدفاع العراقي زيارته لإيران بأنها «إنعرجة بعد عقود من انعدام الثقة بين الجانبين هدفها تطمين الأشقاء الإيرانيين إلى أن العراق يريد أن يكون دعامة للسلام والاستقرار والأمن في المنطقة».

وأكد أن «العراق لا يشكل تهديداً لأي بلد،

النفطي الذي سيجرم بين البلدين، خلال زيارة رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري إلى إيران التي تبدأ اليوم السبت. وقال إن المحور الرئيس للاتفاق هو مد أنبوب نفطي من البصرة إلى مصفاة عبادان ليتم شحن النفط العراقي عبره بطاقة تراوح بين ١٥٠ و ٣٠٠ ألف برميل يومياً، يتم تكريرها إلى منتجات نفطية يعاد تصديرها إلى العراق، إضافة إلى مشاركة الشركات النفطية الإيرانية في تقديم الخبرة في مجالي الإنتاج والتكرير وتنظيم دورات للموظفين النفطيين العراقيين في إيران.

وأضاف جهاد أيضاً أن إيران أبدت استعداداً واسعاً لتقديم كل أشكال الدعم للعراق لتأهيل قطاعه النفطي، وكذلك لسد احتياجاته من المنتجات النفطية، مشيراً إلى أن الجانب الإيراني أعرب عن استعداده لوضع موانئه أيضاً، بما فيها الموانئ الواقعة عند سواحل بحر قزوين، لتكون في خدمة الجانب العراقي لدى حاجته إليها في أي وقت يشاء، من دون شرح تفاصيل الصعوبات اللوجستية في هذا الأمر.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/١٦)

بدأ رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري أمس زيارة رسمية لإيران تستغرق ثلاثة أيام، وهي الزيارة الثالثة له بعد الانتخابات لعاصمة إقليمية بعد زيارة تركيا والكويت، والأولى بعد سقوط نظام صدام حسين. ويرافق الجعفري في زيارته طهران وفد كبير.

وأعلن الجعفري فور وصوله إلى طهران أن العلاقات بين البلدين «مهمة جداً بالنسبة إلينا»، فيما قال نائب الرئيس الإيراني محمد رضا عارف الذي كان في استقباله إن «الزيارة تفتح صفحة جديدة في علاقاتنا على كل الصعد».

كلام شمعاني جاء في الجولة الأولى من المحادثات مع نظيره العراقي سعدون الدليمي الذي وصل إلى العاصمة الإيرانية مساء أول من أمس في زيارة رسمية هي الأولى لوزير دفاع عراقي منذ انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية على رأس وفد يضم قادة أركان القوات الجوية والبرية والبحرية في الجيش العراقي. وهذه أول محادثات عسكرية رفيعة المستوى بين البلدين منذ حربيهما التي استمرت ٨ سنوات (١٩٨٠-١٩٨٨) تعهد خلالها الطرفان بالاسعي لتحقيق السلام والأمن في المنطقة.

ولغت الوزير العراقي إلى أن وإيران والعراق أوجهاً مشتركة كثيرة سيؤدي التركيز عليها إلى حل الخلافات إن وجدت. وقال إن بلاده «بحاجة لمساعدة إيران لفرض الأمن والاستقرار»، معلناً استعداد العراق «لإزالة أية عقبة تترسخ تطوير العلاقات الثنائية» وداعياً «الجميع للمساعدة في القضاء على الذرائع التي تسمح باستمرار وجود القوات الأجنبية في العراق».

وفي ما يشبه الاعتذار عن المواقف التي صدرت عن وزراء في الحكومة العراقية السابقة (حازم الشمعان وفلاح النقيب) أكد الدليمي أن «بعضهم لم يكن يريد بناء علاقات جيدة مع إيران، فيما تصر الحكومة الحالية على تحسينها، مشدداً على أن طوق حان لوضع حد للقطعية التي استمرت نحو ٢٧ عاماً».

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٢٠)

أكد الناطق باسم وزارة النفط العراقية عاصم جهاد أن وفداً من الخبراء النفطيين العراقيين سبق وزير النفط إبراهيم بحر العلوم الذي وصل إلى طهران الضميس الماضي للإطلاع مباشرة على للمسات الأخيرة للاتفاق

وعن الإتفاقات التي ستوقع بين الجانبين قال المصدر العراقي إن مذكرة التفاهم التي توصل إليها وزيراً الدفاع في البلدين الأسبوع الماضي، اقتصرست على ضرورة التشدد في مراقبة الحدود ومنع تسلل المسلحين ومكافحة التهريب، إلا أن البعد الأهم الذي يشكل قضية حيوية فهو بناء خط أنابيب للنقل بين البصرة وعبادان وعملية الربط الكهربائي بين الجنوب العراقي وإيران.

وإذا ما كانت زيارة الجعفري لطهران لم تتم بعيداً عن العين الأميركية، فإن مصادر وزارة في الوفد العراقي أشارت إلى أن المرحلة المقبلة ستشهد تحولاً في نقل المسؤوليات الأمنية من القوات الأميركية إلى العراقية، كمقدمة لتقليص الوجود الأميركي في العراق والتقليل من خسائره، وهذا ما يطمئن الإيرانيين إلى أن العراق لن يشكل مصدر قلق أمني وعسكري لهم في المستقبل

(الحياة/١٧/٢٠٠٥)

أثارت زيارة رئيس الوزراء العراقي إيران خلافات كثيرة بين الأحزاب والقوى السياسية العراقية، ففيما اعتبرتها ميثاقاً واستقواءً بطهران ضد العرب السنة، رأت فيها أوساط أخرى حكومية وشيعية خطوة جيدة لتعزيز علاقات العراق مع جيرانه.

وقال وزير الخارجية هوشيار زيارى إن تقارب بلاده مع إيران «لن يؤدي إلى تعزيز الحل الأمني ضد مناطق العرب السنة». وأضاف: «هذا الأمر غير وارد على الإطلاق ولا داعي لمخاوف من هذا النوع». وأوضح أن زيارة وزير الدفاع سعدون النديمي لطهران أخيراً «دليل على عدم واقعية هذه المخاوف، ناهياً وجود انقسامات في مواقف الطبقة السياسية حيال العلاقة مع إيران».

وتحظى هذه الزيارة بأهمية لدى الطرفين العراقي والإيراني، خصوصاً أنها تأتي بعد زيارة وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي لبغداد، وفيما يامل الجانب العراقي بتسوية عدد من الملفات العالقة بين البلدين، أبرزها وضع الأطر العملية للتعاون بينهما في المجالات الاقتصادية، وخصوصاً بناء خط أنابيب للنقل يربط آبار جنوب العراق في البصرة بمصفاة عبادان وآخر يحمل المشتقات النفطية إلى العراق لسد حاجات السوق العراقية منها.

ومن أهم ما يولاه الجعفري في زيارته حل عقدة الطائرات التي أرسلها النظام السابق إلى إيران خلال حرب تحرير الكويت، وامتدت إيران عن إعادتها، متذرة بضرورة تسوية تعويضات الحرب بين البلدين.

وكشفت مصادر في الوفد العراقي أن الجعفري لن يتطرق خلال محادثاته مع الإيرانيين لهذا الموضوع لأن «النظام السابق يتحمل المسؤولية»، مضيفة أن العراق يسعى في هذه المرحلة إلى التخلص من الديون المترتبة عليه، وهو غير قادر على دفع تعويضات إضافية. وأضافت أن زيارة الجعفري لطهران تعبر عن «توجه جديد داخل السلطة العراقية يؤكد ضرورة تعزيز العلاقات مع الدول المجاورة». وأكدت في تلميح إلى حركة «الوفاق» بزعامة رئيس الوزراء السابق أياد علاوي أن «بعض القوى العراقية، ومن خلال بعض التصريحات التي أطلقتها في الآونة الأخيرة عن اتفاقية الجزائر عام ١٩٧٥ بين إيران والعراق، كانت تسعى إلى إجهاد الزيارة انسجاماً مع توجهاتها التي برزت خلال توليها دفة الحكم قبل الحكومة المنتخبة، إذ استبعدت إيران مفضلة بناء علاقاتها الإقليمية والدولية انطلاقاً من الأردن».

حسين إلى إيران خلال حرب الخليج الثانية.

وفي طهران عبر الزعماء الإيرانيون عن تأييدهم طلب الجعفري دعم الاستقرار والأمن في بلاده. وأشارت مصادر في الوفد العراقي إلى «خلافات هامشية» برزت في الدقائق الأخيرة استدعت هذا التأجيل، أهمها مصير عناصر «مجاهدين خلق» الإيرانية المعارضة وأزمة الطلقات العراقية في إيران. وأوضح وزير الدفاع العراقي سعدون الدليعي أن بلاده «ملتزمة تأمين الملجأ لعناصر «مجاهدين خلق» من متطوعي إنساني كلاجئين سياسيين طالما لا يقومون بأي عمل إرهابي ضد أي بلد آخر» في إشارة إلى إيران التي تشدد على طردهم.

وشدد خامنئي قائد الثورة الإسلامية السيد علي خلال استقباله الجعفري على «قيام عراق موحد ومستقل وآمن»، مشيراً إلى ضرورة أن يشكل الإسلام محور الدستور العراقي الجديد، منبهاً من محاولات بعضهم إشعال فتنة طائفية بين أبناء العراق. وندد بالوجود الأميركي في العراق واعتبره السبب في زعزعة استقراره وما يعانيه شعبه، وأتهم إسرائيل بالوقوف وراء الهجمات الإرهابية في هذا البلد ولنزع استقراره، فيما أكد الجعفري «ضرورة طي صفحة الماضي الأسود، والتي سببها نظام صدام حسين».

واختتم الجعفري والوفد المرافق أمس زيارته الرسمية لإيران بقاء مع السيد خامنئي في مشهد، بعدما كان اجتمع مع الرئيس محمد خاتمي والرئيس المنتخب أحمد نجاد.

وأُسفرت الزيارة عن تشكيل خمس لجان: واحدة لمتابعة العلاقات السياسية وأخرى للمساعدة في إعادة الإعمار وثالثة للتعاون الاقتصادي والتبادل التجاري ورابعة للتعاون

إلى ذلك، اعتبر مستشار الأمن القومي موقف الربيعي أن مخاوف بعض العرب السنة من تقارب حكومة الجعفري مع إيران «لا مبرر له». وقال إن «السياسيين العراقيين الحاليين لن يسمحوا لأي دولة مجاورة بدعم مكون واحد (طائفة) من مكونات الشعب العراقي على حساب المكونات الأخرى». وزاد أن «من مصلحة إيران أن يتجه الوضع العراقي إلى الاستقرار». وأشار إلى أن الحكومة «منتخبة وشرعية وسياساتها الإيجابية تجاه إيران نابعة من اختيارات الشارع الذي انتخبها على عكس حكومة آياد علوي السابقة التي تبنت مواقف تصعيدية ضد الجمهورية الإسلامية ولم تكن حكومة منتخبة». وشدد على أن زيارة الجعفري الحالية لإيران «ستركز على تحقيق المكاسب الاقتصادية لبيناد في أمور أهمها تصدير النفط العراقي عبر الموانئ الإيرانية، ونقل البضائع عبر إيران إلى الداخل العراقي واستيراد منتجات نفطية إيرانية وتعزيز للمنافذ عبر مياه الخليج»، مقللاً من أهمية المواضيع السياسية، خصوصاً ملف «مجاهدين خلق».

من جهة أخرى، قال نائب رئيس الحزب الإسلامي آياد السامرائي إن التدخل الإيراني في الشأن العراقي مرفوض، مضيفاً: «يكفينا التدخل الأميركي». ورأى أن التقارب العراقي-الإيراني «إذا كان يفضي إلى ضبط الحدود ووقف المتسللين، فهو أمر إيجابي».

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/١٧)

- برزت خلافات «هامشية» إيرانية-عراقية - حالت دون توقيع الطرفين اتفاقاً أمنياً تمحورت حول حركة «مجاهدين خلق» وتوقيضات حرب الخليج الأولى التي تطالب بها طهران والطلقات التي أرسلها الرئيس السابق صدام

العرب (أروند رود)، مما يسبب تضيق المنافذ المائية للعراق». وأضاف أن الجانب الإيراني «أصر على التزام العراق بهذه الإنفاقية».

وكان صدام حسين، الذي ألغى العمل باتفاقية الجزائر في بداية الحرب العراقية-الإيرانية عام ١٩٨٠، عاد وأعلن التزامه بها عقب صدور قرار مجلس الأمن بانتهاء الحرب عام ١٩٨٨.

وأضاف المصدر العراقي أن الجانب الإيراني، وعلى رغم التعاون والإيجابية اللتين أبداهما من خلال تقديم مساعدات بنحو بليون دولار، أصر على حقه في الحصول على تعويضات الحرب التي شنها نظام صدام حسين على إيران، إضافة إلى أنه لم يبد أية إشارة إلى إمكان حل أزمة الطائرات العراقية الموجودة في إيران منذ حرب تحرير الكويت. ويتجاوز عدد هذه الطائرات السبعين بين مدنية وعسكرية.

وعلى رغم هذه الخلافات بين الجانبين أسفرت للمفاوضات بينهما، والتي استمرت ثلاثة أيام، عن توقيع ٩ تفاهات بين وزارات الخارجية والداخلية والنقل والنفط والتجارة والكهرباء والدفاع والصناعة في البلدين.

ووصف الناطق باسم الحكومة العراقية ليث كبة الناطق باسم الحكومة العراقية أن «الزيارة في إطارها العام كانت موفقة وناجحة»، مشيراً إلى توقيع التفاهات التسعة، وذكر أن مواضيع التعويضات أو ترسيم الحدود أو الطائرات لم تكن مطروحة للنقاش.

وقع الجانبان تفاهاتاً لوصل مدينة البصرة للعراقية بشبكة الكهرباء الإيرانية (في عبادان) ومن ثم نقلها إلى كل الأراضي العراقية

النفطي ومشتقاته، بينما برزت خلافات في ما يتعلق بالجنة الخامسة الأمنية وتفصيل التعاون في مكافحة الإرهاب وتقاسم المعلومات الاستخباراتية والأمنية، وحرص وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي على إبلاغ الوفد العراقي أن طهران تحرص على أن يلقى الرئيس المخلوع صدام حسين «عقاباً» على جرائمه ضد الجمهورية الإسلامية.

(الحياة، ١٩/٧/٢٠٠٥)

انتهت زيارة رئيس الوزراء العراقي إبراهيم الجعفري إلى إيران التي استمرت ثلاثة أيام من دون إصدار بيان مشترك في ظل إشارات إلى بروز خلافات بين الطرفين، أبرزها اتفاقية الجزائر لعام ١٩٧٥ لترسيم الحدود بين البلدين وتعويضات حرب الثماني سنوات والطائرات العراقية الموجودة في إيران، علماً أن الجانبين وقعا تسعة تفاهات بين وزارات الخارجية والداخلية والنقل والنفط والتجارة والكهرباء والدفاع والصناعة في البلدين.

وعلى رغم إصرار الطرفين الإيراني والعراقي على وصف الزيارة بأنها «تاريخية وناجحة»، برزت خلافات بين الجانبين على بعض المسائل أبرزها الجانب للتعويضات باتفاقية الجزائر لعام ١٩٧٥ لترسيم الحدود بين البلدين.

وذكر مصدر في الوفد العراقي المرافق للجعفري أن الطرف العراقي اقترح على الإيرانيين «تشكيل لجنة دولية لإعادة رسم خريطة جديدة للحدود بين البلدين، خصوصاً أن اتفاقية الجزائر تختلف في ظروفها التاريخية عن المرحلة الحالية، وأن ظلماً كبيراً قد لحق بالعراق من جراءها، إذ تمتع هذه الاتفاقية إيران الجزء الأكبر من منطقة شط

بطلقة ٥٠٠ ميغاوات في البداية على أن ترتفع الكمية إلى ١٠٠٠ ميغاوات، في حين أن العراق كان يتوقع أن تزوده إيران بطاقة تصل إلى ١٥٠ ميغاوات.

وعلى صعيد وزارتي الداخلية، تم التوقيع على تفاهم بين وكيل وزارة الداخلية العراقية عبدنان الأسدي ونظيره الإيراني لصغر زاده على تحديد منافذ العبور بين البلدين ومراقبتها، تمهيداً لتنظيم قوافل الزائرين الإيرانيين إلى العتبات الدينية وتأمين الحماية الأمنية لها، معتبرين أن تردد الزائرين يساعد في عملية النهوض الاقتصادي، خصوصاً في النجف وكربلاء وسامراء والكاظمية في بغداد.

أما التفاهم الأهم الذي تم التوقيع عليه بين الجانبين فكان بين وزارتي النفط في البلدين وأطلق عليه اسم «سواب نفطي»، يقضي بإنشاء خطي أنابيب بين البصرة وعبادان، واحد لنقل النفط الخام العراقي وآخر لنقل المشتقات النفطية التي يحتاجها العراق، على أن يكون التمويل من الجانب الإيراني، ويسند العراق لاحقاً. واتفق الطرفان على الإسراع في تنفيذ المشروع من خلال استخدام الشاحنات لحين الإنتهاء من بناء الأنابيب الذي قد يستغرق بين ثلاثة أو ستة أشهر.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٢٠)

وقع العراق وإيران أمس اتفاقاً أولياً يسمح بتصدير ١٥٠ ألف برميل يومياً من النفط الخام العراقي إلى مصفاة عبادان ويتم استلام البنزين والغاز أويل والكبروسين مقابل ذلك. إلا أنه لم يتم الإعلان عن موعد للتوقيع على الاتفاق النهائي للمشروع الذي سيبدأ بعده تشييد خطوط الأنابيب اللازمة ما بين البصرة ومصفاة عبادان.

وأشار الناطق باسم وزارة النفط العراقية عاصم جهاد إلى أنه يجري حالياً تطوير الاتفاق الخاص باستثمار الطرق البرية بين العراق وإيران لزيادة حجم استيراد المشتقات النفطية إلى العراق، وخصوصاً منقذ المنزيرة شرق بعقوبة الذي سيؤهل في شكل يفعل أي اتفاق بين العراق وإيران حول زيادة واردات العراق من المشتقات النفطية.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٢٠)

أعلنت الحكومة العراقية أمس، أنها تحقق في اتهامات وجهها وزير الدفاع الأميركي دونالد رامسفيلد لطهران بتهريب أسلحة إلى العراق حيث تستخدم في عمليات ضد القوات الأميركية والعراقية.

وأوضح الناطق باسم الحكومة ليث كبة أن «تحقيقاً شاملاً» فتح في القضية، لكنه نأى بنفسه عن تصريحات رامسفيلد قائلاً إن «الأميركا أجندتها الخاصة في التعامل مع قضايا مختلفة للعراق برنامجه الخاص، لكن الحكومة تلقى مزيداً من الاهتمام على هذه المسألة وتحقق فيها». وقال إن أسلحة بعلامات إيرانية عثر عليها داخل العراق سابقاً، لكن هذه التهمة متناقض بحدس لأننا نعلم جميعاً أنه خلال الحروب المعقدة، يحاول أحياناً أحد الأطراف التحريض».

وقال المستشار في رئاسة الجمهورية العراقية أبو عهد الموسوي إن تصريحات وزير الدفاع الأميركي في شأن وجود أسلحة إيرانية مختومة بختم الحرس الثوري الإيراني، انتهاك للسيادة العراقية، موضحاً أن العلاقات العراقية - الإيرانية شأن الحكومة العراقية. وأضاف أن «حكومة الجعفري المنبثقة من برلمان عراقي منتخب اختارت تمثيل العلاقة مع طهران».

واقادت مجلة «تايم» الأميركية نقلاً عن وثيقة الإستخبارات العسكرية الأميركية أن «المجموعة الإرهابية» التي تدعمها إيران تضم ٢٨٠ عضواً على الأقل مقسمين إلى ١٧ فريقاً متخصصاً في صنع المتفجرات، وإلى فريق موت» بقيادة رجل اسمه «أبو مصطفى الشيباني». وأضافت أن المجموعة التي يقودها الشيباني شنت هجمات عدة على قوافل أميركية عبر استخدام نوع جديد من القنابل المصممة لتدمير المدرعات.

(الحياة، ١٦/٨/٢٠٠٥)

- قال اللواء حسين علي كمال، وكيل وزارة الداخلية العراقية إن التعاون الأمني مع إيران ما زال في بداية الطريق، مضيفاً أن «الانتهاكات الأميركية الجديدة بشأن دعم إيراني لجماعة مسلحة عراقية أو وجود أسلحة إيرانية ما زالت موضع نظر لجنة تحقيق لم تتوصل إلى نتائج ملموسة لغاية الآن».

واعتبر أن الاتهام الأميركي الذي ورد في مجلة أميركية أول من أمس بخصوص قيام إيران بمساعدة جماعة مسلحة عراقية، يشكل مسألة أمنية كبيرة بين العراق وإيران، وأوضح أنه «في حال توافر أدلة قاطعة حول هذه الاتهامات، فإن ذلك سيكون مفيداً جداً للتأكد من صدقية الجانب الإيراني في التعاون الأمني مع العراق». ولفت إلى أن لجنة التحقيق التي شكلها وزير الداخلية بيان جبر للتأكد من وجود أسلحة إيرانية ما زالت تعمل وتبحث في التوصل إلى قرائن وإثباتات ولم يتضح منها أي شيء ملموس. وأضاف: «ليس في علمي أن الأميركيين عرضوا هذه الأسلحة الإيرانية التي وجدها داخل العراق على لجنة التحقيق العراقية».

وطالب الموسوي حكومة الجعفري بالرد على تصريحات الوزير الأميركي وباتخاذ إجراءات لوقف صدور مثلها مستقبلاً، معتبراً أن الحكومة «تتقدم في ممارسة أي دور يحفظ سيادتها».

وقال زعيم «حزب الله» في العراق حسن ساري إن لا أساس لتصريحات رامسفيلد، مضيفاً: «اعتدنا على الإتهامات الأميركية... وهي تدخل في سياسة الولايات المتحدة المعادية لإيران في المنطقة». وتابع أن «موضوع العلاقات الأميركية - الإيرانية لا يعني العراقيين، وما يعنيها هو تطور العلاقات العراقية - الإيرانية التي حققت حكومة الجعفري خطوات مهمة فيها».

وكان وزير الداخلية العراقي بيان باقر صولاً جبر اعتبر أول من أمس أن الانتهاكات الموجهة إلى إيران «مضخمة».

وفي غضون ذلك، رفض الناطق باسم الخارجية الإيرانية حامد رضا آصفی أول من أمس اتهامات رامسفيلد، معتبراً أنه يريد «التغطية على التحرك الخاطئ للولايات المتحدة في العراق». ونقلت وكالة الأنباء الإيرانية عن آصفی أن «المسؤولين الأميركيين يربحون تحت ضغط الرأي العام العالمي والإقليمي وشعب العراق المسلم، ولتبرير فشلهم يخترعون عدواً وهمياً».

(الحياة، ١٢/٨/٢٠٠٥)

أعلن مسؤول في الإستخبارات الأميركية أنها تعتقد أن «الحرس الثوري الإيراني» يقف وراء تهريب القنابل الإيرانية الحديثة الصنع التي اكتشفت الشهر الماضي في مخبأ في شمال العراق.

في العراق واستمرار عمليات تسليح الإرهابيين الأجانب عبر هذا البلده. وأضاف أن «من المسائل التي طلبنا من الحكومة الإيرانية تفسير سياستها في شأنها هو إقدامها على عقد اتفاقات ثنائية مع محافظات عراقية بمعزل عن علم وموافقة الحكومة المركزية، وأوضح «نطلب من إيران عدم عقد مثل هذه الاتفاقات وعدم الدخول في مفاوضات أو تفاهات مشتركة خارج سلطة الحكومة المركزية».

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٧)

● إيران . الكويت

ناقش أمين سكر المجلس الأعلى للأمن القومي الإيراني الدكتور حسن روحاني، مع مسؤولين في الكويت أمس التعاون الأمني ومكافحة الإرهاب، وأشاد بنتائج زيارته إلى الكويت، والتي استمرت يومين.

واجتمع روحاني في الكويت مع عدد من المسؤولين، بينهم رئيس الوزراء الشيخ صباح الأحمد، وأجرى محادثات مع وزير الداخلية نواف الأحمد.

وأفاد بيان لوزارة الداخلية أن الشيخ نواف عرهن مع روحاني القضايا الثنائية والمسائل المتعلقة بالمنطقة والأمن فيها، إضافة إلى عدد من القضايا الدولية. وأضاف أن المحادثات ركزت على تعزيز التعاون الأمني في مجال مكافحة الإرهاب والمخدرات والجريمة المنظمة وتبادل المعلومات والخبرات الأمنية «بما يعمق أواصر التعاون بين البلدين الصديقين في المجال الأمني وغيره».

ونقل البيان عن الشيخ نواف قوله إن «دولة الكويت تحرص على تعزيز علاقاتها الطيبة مع إيران وأية دولة أخرى، إنطلاقاً من حرصها

إلى ذلك، كشف الأمين العام لمنظمة بدر التابعة لمجلس الأعلى للثورة الإسلامية» هادي العامري أن المجلس أبلغ الأميركيين في لقاءات مباشرة أن عليهم تقديم أدلة حول تورط إيران في دعم جماعة مسلحة عراقية. وقال إن الأميركيين إذا لم يقدموا دليلاً على هذا للتورط الإيراني عليهم أن لا يتحدثوا عن هذا للوضوح. وأضاف: «قلنا لهم إن مشاكلكم مع إيران لا تدخل لنا فيها، وإن العراق لن يكون جزءاً من العداء المتبادل بين طهران وواشنطن». وأكد أن أي تداعيات خاصة بالصراع الأميركي- الإيراني لن تؤثر في العراق لأن القيادات السياسية فيه لا يعينها هذا الصراع.

(الحياة، ٢٠٠٥/٨/١٦)

قال وزير الخارجية العراقي هوشار زيباري أمس إن معلومات مؤكدة تشير إلى استمرار عمليات تهريب الأسلحة عبر الحدود العراقية- الإيرانية، وإن تهريب أسلحة إلى المجموعات الإرهابية في العراق واقع حقيقي قد لا يحدث بعلم الحكومة الإيرانية، وهو يشبه إلى حد بعيد استمرار دخول كميات من المخدرات عبر إيران». وأضاف «تحدثنا مع جميع المسؤولين الإيرانيين، وكانت رسالتنا واضحة ونص على أن من مصلحة إيران أن يكون هناك استقرار في العراق، وأن العراق دولة صديقة لإيران»، مشدداً على أن العراق «لن يسمح باستخدامه بأية صورة للحرب على الجارة إيران، في إشارة إلى التصعيد الأميركي الأخير ضد إيران».

وأكد زيباري أن السياسة الإيرانية المعلنة تجاه العراق متوازنة وسليمة، ولكن هناك مسائل مؤلة تعتقد أن على إيران معالجتها، ومنها تهريب الأسلحة إلى المجموعات المسلحة

والادعاءات التي اثبتت حوله بأن يتخذ خطوات إضافية في اتجاه تعزيز العلاقات مع العالم العربي ومع المجتمع الدولي.

(الحياة، ٢٦/٧/٢٠٠٥)

● إيران - لبنان

أكد وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي «وقوف بلاده إلى جانب لبنان في الظروف الراهنة التي يمر بها دفاعاً عن سيادته واستقلاله ومنعاً لأي تدخل خارجي في شؤونه»، مؤكداً أن «ليس لطهران أي حضور ووجود تكتيكي في لبنان، وأنّ علاقتها مع الشعب اللبناني هي علاقة معنوية وقلبية بغض النظر عن هذه العلاقة الإيرانية - اللبنانية الموجودة مع أي من الطوائف المختلفة في لبنان، سواء أكانت شيعية أم سنية أم مسيحية أم درزية. إن هذه العلاقة هي علاقة لطيفة وليست متشددة».

وتمنى خرازي بعد لقائه رؤساء الجمهورية إميل لحود والمجلس النيابي نبيه بري والحكومة نجيب ميقاتي «أن تجرى الانتخابات المقبلة، وهي انتخابات مهمة وألا يسمح الشعب اللبناني بأن يتدخل الآخرون في شؤونه الداخلية وأن يشكل مجلس نيابي يكون مستقبلاً لبنان ووحدته وتضامنه في إطار هذا المجلس».

وأكد أن «كل الطوائف لها الشأن والحصة في المستقبل اللبناني. وكما هي الحال، ففي ظل مثل هذه الوحدة، تم تحقيق نصر التحرير. إذ إن القسم الكبير من أراضي جنوب لبنان تحرر في مثل هذا اليوم. ونتمنى أن تحرر كل الأراضي اللبنانية في ظل مقاومة الشعب اللبناني، وما نامت الاعتداءات الإسرائيلية مستمرة فمن حقه الطبيعي وتماشياً مع الحكومة اللبنانية أن يأخذ حقه».

على علاقات جيدة، لا سيما مع دول الجوار، مشيراً إلى «العلاقات التاريخية بين البلدين الصديقين».

وقال روحاني إن محادثاته «تصب في خانة تعزيز العلاقات بين البلدين الجارين، وهي علاقات طيبة على مدى تاريخ طويل».

وكان روحاني رفض بشدة تصريحات للسفير الأميركي لدى الكويت ريتشارد لوبارون، خلال محاضرة للأخير في كلية الأركان العامة في الجيش الكويتي الأسبوع الماضي، حذر فيها دول الخليج من المشروع النووي الإيراني. وقال المسؤول الإيراني إنها «تصريحات مفرضة، بعدما أعلن العالم الإسلامي كراهيته الشديدة لما أقدم عليه الجنود الأميركيون من تدنيس للقرآن الكريم، والتصريحات تأتي لصرف أنظار العالم عن الجقائق في العالم الإسلامي».

(الحياة، ٦/٧/٢٠٠٥)

قال نائب رئيس الوزراء الكويتي وزير الدفاع الشيخ جابر المبارك الصباح إن الكويت يهمها الاحتفاظ بعلاقات جيدة مع طهران، لكن هذه العلاقة الجيدة يجب أن تستمر في اتجاهين، وشدد على حرص الكويت على أن لا تتأثر العلاقات بعلاقات - لا تعني الكويت - بين إيران وأطراف أخرى.

وأوضح الصباح أن الكويت تأمل بأن تتوصل إيران إلى اتفاق مع وكالة الطاقة الدولية، يحقق الرقابة على مفاعلاتها النووية، وأنها ستستخدم أهدافاً سلمية، وأن «إدارة هذه المنشآت تتم ضمن إجراءات الأمن والسلامة من الناحيتين البيئية والأمنية»، واستبعد أن يغير وصول الرئيس أحمدني نجاد في السياسة الخارجية الإيرانية، ودعاه إلى «تبديد الشبهات

وسمع خرازي من لحدود أن الضغوط التي يتعرض لها لبنان بعد التطورات الأخيرة التي شهدتها، ولن تبذل في ثوابته الإستراتيجية التي التزمها حيال النزاع العربي-الإسرائيلي.

ولفت ميقاتي إلى «نعم إيران للبنان دولة وشعباً، مما ساهم في تحرير القسم الأكبر من الأراضي اللبنانية في الجنوب»، مشدداً على «أهمية الإنطلاق في المرحلة المقبلة من رؤية جديدة للعلاقات بين البلدين تخدم مصالحهما المشتركة».

وكان خرازي قد جولة مباحثات مع وزير الخارجية محمود حمود، وعقدا مؤتمراً صحافياً مشتركاً، وقال خرازي إن البحث «تركز على قضايا ومسائل مختلفة لها علاقة بالانتخابات النيابية في لبنان ومستقبلها والقرار ١٥٥٩ ووجوب محافظة المسؤولين في الحكومة اللبنانية والشعب اللبناني على مصالحهما، خصوصاً في هذه المرحلة التاريخية، وأن تقوم المقاومة بالتكيد والسعي من أجل الوحدة واللحمة في ما بينكم وعلى صعيد المنطقة».

(الحياة، ٢٧/٥/٢٠٠٥)

كرد وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي تأكيداً أن «مستقبل مسألة نزع سلاح «حزب الله» يتعلق باللبنانيين أنفسهم من أجل أن يتحاوروا في ما بينهم في هذا الخصوص». وقال بعد لقائه أمس، مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ محمد رشيد قباني ثم البطريرك الماروني نصرالله صفير «إن حزب الله لم يكن يوماً ميليشيا خاصة لفئة معينة، بل إن هذه المقاومة تتشكل من طوائف مختلفة، وهي التي كانت عاملاً للفخر والعزة والشرف للبنان أمام اعتداءات الأجانب». وأضاف في تصريحه في

دار الفتوى: «إن التنسيق بين الشيعة والسنة في لبنان أمر له أهمية كبيرة، وكذلك بين التيار الإسلامي والمجتمع المسيحي في لبنان ليمثلوا أهمية كبيرة، وتتمنى عبر هذا الحوار وهذا التنسيق أن يتمكن المجتمع اللبناني من أن يجتاز هذه المرحلة، والحفاظ على مكتسباته ومنجزاته».

ووصف خرازي لقاءه مع صفير بأنه «كان حميمياً وجيداً». وقال إن صفير يلعب دوراً مهماً ونأمل وعبر التضامن الكامل للمجتمع المسيحي في لبنان مع المجتمع السنّي والدرزي والشيوعي أن يحقق مستقبلاً زاهراً لهذا البلد، بحيث إن الخيارات الموجودة في يد الشعب اللبناني وأن طرق الحل يجب أن تتم عبر اللبنانيين أنفسهم، بالحوار والتعامل بين الطوائف اللبنانية كافة من دون السماح للآخرين بأن يوجدوا الوصاية على لبنان، وفي اعتقادي أنه بوجود شخصيات كالبطريرك صفير وكذلك في المجتمع الإسلامي فبالإمكان وعبر الحوار إيجاد الحلول وإزالة كل المشكلات لجعل لبنان في عزة ومرفوح الرأس».

وعن النقاط المشتركة بينه وبين صفير قال: «تتعلق بأن لبنان لا يحتاج إلى قيّم جديد عليه، ويجب ألا يتدخل الآخرون في الشأن اللبناني، بل وفي ظل التضامن بين كل الفئات اللبنانية يجب أن تحل القضايا والمشاكل عبر الحوار، إضافة إلى الأهمية التي يوليها البطريرك للمقاومة على أنه لا يمكن أن انتها بالقوة».

(الحياة، ٢٨/٥/٢٠٠٥)

- جند الرئيس الإيراني محمد خاتمي موقف بلاده الثابت المؤيد لوحدة لبنان ومناعته واستقراره إلى جانب المقاومة، مشدداً «بالوحدة اللبنانية التي أفضلت للمؤامرة التي استهدفت

لجميع. كما أشارت التصريحات الصادرة عن
عوائل المخطوفين من أنهم سيعملون على مثول
جميع أمام المحكمة ومحاكمته على جريمة
الاختطاف.

وتجمع أمس، عدد من الشباب الإيرانيين
وأهالي المخطوفين أمام مبنى الأمم المتحدة في
طهران للمطالبة بتدخل الأمم المتحدة لحل هذه
القضية، وقدم المتظاهرون إلى مندوب الأمم
المتحدة رسالة موجهة إلى الأمين العام كوفي
أنان تطالب فيها للعمل على كشف مصير
الديبلوماسيين الأربعة وإطلاق سراحهم.

(الحياة، ٢٠٠٥/٧/٢٦)

نقل وقد قيادة «حزب الله» برئاسة الأمين
العام السيد حسن نصرالله بتقدير إيراني عالياً
لما قام به اللبنانيون في هذه المرحلة، وما
أنجزوه من إنتخابات وتشكيل حكومة جديدة،
وإثبتوا مجدداً أن لديهم إمكانات كبيرة لتقوهم
إلى الطريق الصحيح.

وكان الوفد عاد إلى بيروت بعد زيارة إلى
إيران، التقى خلالها المرشد الأعلى للجمهورية
الإسلامية علي خامنئي، والرئيس الإيراني
الجديد أحمدني نجاد، والرئيس السابق
للجمهورية محمد خاتمي، ورئيس مجلس
تشخيص مصلحة النظام هاشمي رفسنجاني
وعدها من المسؤولين.

وأوضح بيان للحزب أن «الوفد هنا القيادة
الإيرانية بالإنتخابات الرئاسية التي حضر فيها
الشعب الإيراني بقوة». وشكر الوفد للقيادة
والمسؤولين وقوفهم الدائم إلى جانب لبنان
وشعبه ومواقفه في كل المحافل وشتى
الميادين». وكان عرض للتطورات في المنطقة
وانعكاسها على لبنان وأخطار المشروع

لبنان من خلال اغتيال الصديق رفيق
الحريزي، وبررت الضغوط السياسية الهادفة
إلى تفرقة الشعب اللبناني».

وهذا خاتمي رئيس المجلس النيابي اللبناني
نبيه بري الذي التقاه أمس في طهران «بإنجاز
الإنتخابات النيابية خصوصاً في الجنوب،
والتي كان عنوانها قضية الوطن والأمة». ونوه
بشخص بري ودوره في تعزيز الوحدة.

(الحياة، ٢٠٠٥/٦/٢٠)

عشية خروج قائد القوات اللبنانية سمير
جميع من السجن، تزايدت التحركات الشعبية
الإيرانية، خصوصاً من عوائل الديبلوماسيين
الإيرانيين الأربعة الذين خطفوا في لبنان عام
١٩٨٢، للمطالبة بالكشف عن مصيرهم
وإطلاقهم من السجون الإسرائيلية التي نقلوا
إليها لاحقاً.

وكشف الناطق باسم لجنة متابعة مصير
الديبلوماسيين الأربعة أحسان حسني «أن
تجمعاً واعتصاماً سينفذهما طلاب الجامعات
الإيرانية ما بين شهري آذار / مارس
ونيسان / أبريل من العام المقبل أمام القصر
الجمهوري اللبناني للمطالبة بتدخل الدولة
اللبنانية للكشف عن مصير هؤلاء». وقال إن
حافلة ستقل الطلاب الإيرانيين إلى سورية برآ،
ومن ثم ينقلون إلى لبنان ليده اعتصامهم أمام
القصر الجمهوري اللبناني.

وفي محاولة للضغط على الدولتين
الإيرانية واللبنانية، تسعى لجنة متابعة مصير
هؤلاء الديبلوماسيين إلى جمع توقيع على
عريضة تدعو الدولة الإسرائيلية وتصلها
المسؤولية عن مصير المخطوفين والعمل على
إطلاق سراحهم فوراً، من خلال تقديم شكوى
أمام محكمة العدل الدولية قد تتضمن استدعاء

الأميركي - الصهيوني الذي يعمل للسيطرة على المنطقة..

وتطرق المجتمعون إلى العلاقات اللبنانية - الإيرانية «وضرورة تعزيزها على المستويين الشعبي والرسمي والاستفادة من تجارب إيران وإمكاناتها الكبيرة للمساعدة في عدد من القطاعات المهمة التي ترتبط بحياة اللبنانيين وتطور اقتصادهم». ونقل الوفد عن المسؤولين الإيرانيين «استمرارهم في دعم لبنان ووحدته وصموده ومقاومته»..

(الحياة، ٧/٨/٢٠٠٥)

فصلنامه

ایران و عرب

شماره‌های پانزدهم و شانزدهم - زمستان ۱۳۸۳ / بهار ۱۳۸۴

سرپرست کل

سید حسین موسوی

سر دبیران

ویکتور الکک

محمود سریع القلم

هیئت مشاوران تحریر

□ سید محبی‌الدین ساجدی
□ عدنان طهماسبی
□ جورج طرابلسی
□ همایون علیزاده
□ عقیق عثمان
□ علی فیاض
□ مهدی فیروزان
□ فانیه کیسوان
□ محمد علی مهتدی
□ غسان مکرل

□ احمد بیضون
□ محمد مسجد جامعی
□ علیرضا معیری
□ شفیق جرادی
□ سید محمد صادق حسینی
□ صادق خرازی
□ حاجت رسولی
□ محمود هاشمی رفسنجانی
□ قاسم قاسم‌زاده
□ صباح زنگنه

دبیر تحریر: علی جوئی

مدیران اجرایی

ابراهیم فرحات

علی حیدری

□ فصلنامه ایران و عرب پذیرای مقالات کلیهٔ پژوهشگران در عرصه‌های مسائل مربوط به این حوزه می‌باشد.

فصلية

أيران والغرب

هيئة مشاوران علمي

□ فيروز حريري (إيران)	□ صلاح جرار (الاردن)
□ غلامعلي حداد عادل (إيران)	□ عباس الجراري (السرب)
□ كمال خرازي (إيران)	□ صلاح الدين حافظ (مصر)
□ رضا داوري اردكاني (إيران)	□ مروان حمادة (لبنان)
□ زهرا رهنورد (إيران)	□ علي فهمي خشيم (ليبيا)
□ علي شمس ارنكاني (إيران)	□ محمد الرميحي (الكويت)
□ سيد جعفر شهيدى (إيران)	□ صلاح زواوي (فلسطين)
□ سعيدة لطفيان (إيران)	□ سمير سليمان (لبنان)
□ أحمد مسجد جامعي (إيران)	□ عبد الرؤوف فضل الله (لبنان)
□ مهدي محقق (إيران)	□ عبد الملك مرتاض (الجزائر)
□ عطا الله مهاجراني (إيران)	□ هاني مرتضى (سوريا)
□ سيد أبو القاسم موسوي (إيران)	□ انطوان مسرة (لبنان)
□ شهريار نيازي (إيران)	□ الناهة بنت حمدي ولد مكناس (موريتانيا)
□ علي أكبر ولايتي (إيران)	□ محمد نور الدين (لبنان)
	□ عبد الباقي الهرماسي (تونس)

مراكز مشاور

- مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)
- جمعية الصداقة الإيرانية - العربية (إيران)
- مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية (الإمارات)
- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (مصر)
- مركز الدراسات السياسية والدولية (إيران)
- مركز دراسات الشرق الأوسط (الاردن)
- مركز الدراسات الاستراتيجية (لبنان)



دیدگاه

□ پسوی بر قراری شبکه روابط برادرانه میان ایران و کشور های عربی

۴ سید حسین موسوی

مطالعات

- پژوهشی در اندیشه معاصر اقتصادی در ایران **السید احسان خاتنوزی** ۹
- اصل اخلاقی و فکری در اقتصاد اسلامی **محمد علی انرشپ** ۴۷
- بازگشت به خویش **محمد محمود عبد العال حسن** ۵۷
- میراث گذشته و مدرنیسم از دیدگاه دکتر علی شریعتی **سید اسد الله اطهری** ۱۰۱
- سیاست خارجی ایران در دوره احمدی نژاد **عبدالحسین شیبپ** ۱۴۵
- آسیویه: ول شناخت و وفاناری میان پارسیان و اعراب **فکتور الکک** ۱۵۵
- برمکیان در دربار عباسیان **نور محمد علی القضاة** ۱۶۱

معرفی و نقد کتاب

- وحدت، راه کشف خویششان خویش و حقیقت نهائی **فکتور الکک** ۱۷۷
- فرهنگ اصطلاحات معاصر **فکتور الکک** ۱۸۱

گزیده فعالیتها

- نخستین نشست دوره ای میان لبنانهای فارسی زبان **۱۸۹**
- انتشار مجله «شیراز» بزبان عربی در ایران **۱۹۱**

رویدادها

- رویدادهای ایران و عرب **۱۹۵**

بسیوی بر قراری شبکه روابط برادرانه میان ایران و کشورهای عربی

بنظر موسوی نمی توان در مورد برپائی شبکه ای از روابط دوستانه و برادرانه میان کشورهای عربی و اسلامی با ایران سخن گفت مگر اینکه فعالیت انجمن ها و هیئتهای جامعه مدنی بگونه ای باشد که ضرورت تاسیس و برپائی انجمن های دوستی میان ایران و کشورهای عربی را ایجاد کند تا از این طریق شکافهای موجود در این روابط برطرف شده و پل های دوستی و برادری بین ملت ایران و ملت های عربی و اسلامی کشیده شود. نویسنده با اشاره به تاسیس انجمن های دوستی در کشورهای عربی در ارتباط با ایران در تعدادی اندک؟ خاطر نشان می سازد که جمهوری اسلامی ایران در این رابطه پیشتاز بوده است و گام اولیه را در ارتباط با فلسطین، سوریه، مصر، اردن، عراق، تونس، لیبی، کویت و امارات متحده عربی برداشته است. فعالیت ایران در این راستا پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۹۷۹ با انتقال مرکز ثقل سیاسی و فرهنگی ایران از اروپا به طرف خاورمیانه و مسائل اساسی و سرنوشت ساز آن آغاز گردید. نکته جدید در سالهای اخیر این است که جمهوری اسلامی بمنظور توسعه روابط استوار با ملتهای منطقه بدور از دخالت حکومتها و تاثیر مسائل سیاسی مبادرت به تاسیس انجمنهای دوستی با کشورهای عربی و اسلامی نمود. نویسنده سپس به توضیح ضعف مشارکت توده های عربی و اسلامی در فعالیت اجتماعی و نهادهای جامعی مدنی پرداخته و ضمن تاکید به نقش کلیدی و حساس سازمانهای غیر دولتی در ایجاد قدر مشترک لازم خاطر نشان میسازد سازمانهای جامعه مدنی قادرند راهبرد های ویژه ای در جهت پشت سر گذاردن بحرانهای دولتی در انواع زمینه های توسعه تدوین کنند که نهایتاً تحکیم روابط با ملتها را بدنبال خواهند داشت. بنظر موسوی تاسیس اینگونه انجمنها میان کشورهای عربی و اسلامی با ایران می تواند ساز و کارهای لازم میان ملتهای عربی و ملت ایران را در مطرح گوناگونی بوجود آورد که مهمترین آنها ارتباط مستمر فرهنگی است که از آن طریق باید به پژوهشها و مطالعات ایرانی و عربی و مبادله فرهنگی میان طرفین توجه خاص را مبثول داشت. موسوی در پایان یادآوری میکند اقدام ایران در تاسیس انجمنهای دوستی با کشورهای عربی و اسلامی در صورتیکه با اقدام مشابهی از سوی این کشورها پاسخ داده شود گامی ناقص خواهد بود.

پژوهشی در اندیشه معاصر اقتصادی در ایران

نویسنده نوشتار خود را با تکیه بر بررسی آثار و تالیفات اقتصاد دانان ایرانی در دو دهه اخیر نگاشته است و هفت محور را در تعریف کلیات نظام اقتصادی ایران از این منابع استخراج کرده است. وی سپس به بررسی سه رویکرد اساسی در میان اندیشمندان اقتصادی ایران پرداخته و توضیح میدهد بخش عمده‌ای از این سمت گیریها متأثر از مکاتب اقتصادی می باشد که بعد از جنبش روشنگری در غرب بوجود آمده اند بنظر وی مقولات اساسی که در اندیشه اقتصادی معاصر ایران مورد توجه قرار گرفته اند عبارتند از :

اقتصاد آزاد و نظام رقابتی

- نقش دولت در اقتصاد و حدود و مرز حضور آن

- تفسیر عدالت در توزیع درآمدها

- ماهیت و ضرورت‌های سیاست‌های مالی

- رابطه اخلاقی و فرهنگ با انسان و نظام اقتصادی

- متد دانش اقتصاد و پیش فرضهای آن

- ضرورت‌های نظریه توسعه اقتصادی

این پژوهش با توجه به این محور آراء سه تن از برجسته ترین کارشناسان را در سه رویکرد اصلی در اندیشه اقتصادی در ایران مورد بررسی قرار میدهد. این سه رویکرد عبارتند از :

- رویکرد اقتصاد آزاد

- رویکرد توسعه مستقل

- رویکرد اقتصاد اسلامی

بر واضح است که اصحاب رویکرد اقتصاد آزاد معتقد به بازار آزاد و قابلیت ذاتی آن برای شکل دادن به رقابت اقتصادی و دادن کمترین نقش ممکن به دولت در عرصه سیاست داخلی و بازگانی خارجی می باشند ولی طرفداران توسعه مستقل با انتقاد از شیوه های معمول در لیبرالیسم اقتصادی بویژه در دهه شصت و هفتاد، رویکرد ویژه خود را معرفی میکنند. رویکرد اقتصاد اسلامی هم خواهان اهدافی مستقل از اقتصاد سرمایه داری و اقتصادی سوسیالیستی شرقی می باشد.

* نویسنده و پژوهشگر ایرانی.

اصل اخلاقی و فکری در اقتصاد اسلامی

آذرشب مقاله خود را با تاکید بر این نکته شروع می کند که اخلاقی بودن یکی از صفات و ویژگیهای اصلی اقتصاد اسلامی است که در هدف و نحوه وصول به آن باید تبلور یابد. اقتصاد اسلامی هدف خود را بر اساس ارزشهای حاکم اخلاقی و همچنین نرم های اخلاقی اسلام در تعامل با جامعه برای ایجاد توازن و پیشرفت همه جانبه اجتماعی قرار داده است. بگفته نویسنده، اقتصاد اسلامی از دایره مالکیت افراد می گذرد و محدود و ثغور آن را مشخص کرده و ارزشهای معینی را برای آراستن آن به فضائل اخلاقی تعریف می نماید و ضمانتهای لازم برای ایجاد توازن و عدالت در توزیع ثروت در جامعه ارائه میدهد. از دید اسلام اقتصاد بر پایه اصول فکری و معنوی قرار دارد که با یکدیگر ترکیب شده و روابط اقتصادی و عدالت اجتماعی را شکل میدهند. اسلام در بعد توزیع ثروت، موضعی در مخالفت با مارکسیسم دارد زیرا توزیع ثروت را بر مبنای اخلاقی استوار می کند بطوریکه گروهها و قشرهای از جامعه را که از شرایط نابینا فکری یا جسمی رنج می برند، محروم نمی سازد. اقتصاد اسلامی در ارتباط با موضوع مالکیت بر اساس قاعده اخلاقی مقرر داشته است که مالکیت صرفاً وسیله ای برای تحقق هدف اصلی از خلقت بشر است که همان خلافت انسان بروی کره زمین می باشد در حالیکه در سیستمهای مادی گرا، منافع اقتصادی انگیزه اساسی برای توسعه در نظر گرفته شده و نهایتاً نوعی رقابت بیرحمانه را میان انسانها بوجود می آورد که موجب خدشه دار شدن کلیه آرمانها و ارزشهای اخلاقی می شود.

دکتر علی شریعتی: بازگشت به خویش

نویسنده از همان آغاز مقاله خود توضیح میدهد این پژوهش در راستای پاسخ گویی به پرسشهای مطرح پیرامون اندیشه های دکتر علی شریعتی نگاشته شده است. از جمله این سئوال که شریعتی وابسته به کدام صنف و جهت گیری فکری بود؟ آیا وی فردی بیرون و خارج از قاعده در میان نسل خود بود یا اینکه امتداد و دنباله سعت گیهای همان نسل بشمار می آمد؟ از دید شریعتی مراحل بازگشت به خویش چیست و چگونه می توان خویشستی انقلابی را ایجاد کرد؟ مسئولیت اندیشمند و روشنفکر در جامعه چیست و یک روشنفکر دارای چه صفاتی است؟ چه تفاوتی میان تمدنهای تقلیدی و تمدنهای اصیل وجود دارد؟ منظور شریعتی از نهضت پروتستانیسم اسلامی چیست؟ نویسنده می افزاید که مفهوم بازگشت به خویش از مفاهیم کلیدی در نوشته ها و آثار شریعتی به حساب می آید و چه بسا مهمترین مفهوم نزد وی باشد زیرا یک سلسله مفاهیم دیگر از این مفهوم متفرع می شود. شریعتی این مفهوم را در مقوله بازگشت به فرهنگ و ایدئولوژی اسلامی و بازگشت به اسلامی نه یانگیزه تقلید و تبعیت کورکورانه یا وراثت یا نظام باورهای موجود در جامعه بلکه بازگشت به اسلام بمثابه یک ایدئولوژی و ایمان از روی آگاهی و طرح میسازد. البته این بازگشت به معنای بازگشت به سطح زندگی دوران صدر اسلام و یا شیوه های معمول آن زمان نیست بلکه منظور شریعتی، بازگشت به خویشستن خویش در قلب و وجدان جامعه اسلامی می باشد که از صفت سرزندگی و حیات برخوردار است و از احساسات عمیق توأم با ارزشهای معنوی و انسانی نشأت می گیرد که بدلیل نادانی و فراموش کردن خویشستن خویش، در بوته نسیان افتاده است. نویسنده چنین نتیجه گیری می کند اهتمام شریعتی به اسلام فراتر از حدّ و مرز التزام دینی و ایمان عادی و ادای واجبات و تکالیف می باشد زیرا وی کوشیده است ایدئولوژی اسلامی را صورت بندی کند که مبتنی بر دیدگاه توحیدی بوده و انسان را بسوی آفاق مستقل از شرق و غرب رهنمون می شود. و زمینه ساز خیزش جهان اسلام در ابعاد فکری و نظری را فراهم می آورد.

میراث گذشته و مدرنیسم از دیدگاه دکتر علی شریعتی

در این پژوهش کوشش شده است افکار و ایده های دکتر شریعتی پیرامون میراث فرهنگ گذشتگان و مدرنیسم شکافته شود. نویسنده توضیح میدهد شریعتی با توجه به برداشت ویژه خود از شرق و غرب و شکاف موجود میان این دو تمدن و غل نفوذ غرب در مشرق زمین خواهان خروج از این وضعیت و توجه به سنن ملی با دیدگاهی انتقادی و اصلاح طلبانه شده است. وی ضمن حمله به افکار سنتی و متحجرانه از روحانیون خواسته تا در مورد مسائل اساسی مربوط به جوامع اسلامی بیاندیشند. شریعتی همچنین با نگرش تقلید و پیروی کور کورانه از غرب لزوم پیوستگی و انسجام میان روشنفکران با توده مردم در جوامع اسلامی را گوشزد کرده است. بنظر وی مشکل اصلی جوامع اسلامی عدم وجود تفاهم مشترک در دیدگاهها میان توده مردم و روشنفکران آن جامعه است. در حالیکه در جوامع اروپائی چنین هماهنگی و هارمونی میان توده های مردم و طبقات روشنفکر به شکل کاملاً خودکار و طبیعی وجود دارد. بنظر نویسنده، دکتر شریعتی اقدامی در جهت ادغام و هم کاسه سازی سنتها با مدرنیسم و نوگرایی انجام نداده و در دیدگاه منفی هم در این خصوص ندارد بلکه عنصر جایگزینی را ارائه داده که حاصل ترکیب این دو عامل می باشد بطوریکه شریعتی در توصیه به کسانی که قائل به ضرورت جدا کردن جوامع اسلامی از غرب یا کسانی که خواهان بر خورد کاملاً باز و انفعالی با غرب هستند توصیه می کند، باید از غرب در مدرنیسم تقلید و دنباله روی کرد ولی این دنباله روی باید همانند تقلید شاگرد از آموزگار خود باشد زیرا در غیر اینصورت شاگرد تا ابد در نادانی خود غوطه خواهد خورد. البته چنین تقلیدی نباید از الگوی ارائه شده در قرن بیستم در اروپا و آمریکا باشد بلکه باید جامعه انسانی را به صورت الگو قلمداد کرد که برپشتوانه های عمیق تاریخی و فرهنگی جامعه تکیه دارد. بنظر شریعتی باید به فرهنگ و استقلال اخلاقی و اقتصادی و ابداع فکری و فرهنگی توجه داشت. شریعتی در ابعاد سیاسی به نوعی از رهبری ارشادی در مرحله انتقالی و گونه ای عملکرد و فونکسیون متفاوت دین در سیاست در شرق و غرب ایمان داشت و در جستجوی این امور از طریق یک حرکت انقلابی بود.

* پژوهشگر ارشد مقیم در مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.

سیبویه: پل شناخت و وفاداری میان پارسیان و اعراب

نویسنده در ابتدای نوشتار خود با اشاره به اینکه سیبویه لقبی است که در زبان فارسی به معنای بوی سیب می باشد، شرح مختصری در مورد زادگاه و نشو و نما ی بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ملقب به سیبویه بزرگترین عالم نحو زبان عربی میدهد و قبل از توضیح عمق کار و تالیفات سیبویه آورده است:

«پژوهندگان در دستور زبان عربی که پژوهشهای خود را مشحون از اخبار مربوط به سیبویه و ارزش کتاب (الکتاب) ساخته اند، سه رویکرد را در پیش گرفته اند:

– مورخ رشد و پرورش سیبویه را گام به گام دنبال کرده تا اینکه وی را به شیخی در مرتبه چهارم از مکتب نحوی در بصره می رساند.

– گروه دیگر سعی کرده در دیدگاهی انتقادی میان سیبویه و کسائی (شیخ رتبه دوم در مکتب کوفه) مناظره های آنها را بتفصیل بیان دارد.

– گروه سوم هم به بررسی بعضی از ابعاد دستاوردهای سیبویه پرداخته و بعنوان مثال ساختارهای صرف در کتاب الکتاب را مورد بررسی قرار داده اند.

– نویسنده سپس در تشریح رهیافت خویش با ابراز نارضایتی نسبت دیدگاهها و رویکردهای بالا، تواند سیبویه در شیراز و آمدن وی از شیراز به بصره را نشانه ای بر شخصیت جامع و در برگیرنده سیبویه می گیرد که خصایص ملتهای عربی و پارسی را در خود جمع کرد تا از این طریق رونقدهای پر آبی را بوجود آورد که نهایتاً در آیشخور کتاب الکتاب ریزش میکند و این اثر جاویدان را خلق می نماید.

– به گزارش نویسنده، سیبویه به هفده پرهیز از بروز هرگونه خطای دستوری در ترکیب زبان عربی، سلاح نحو را کارآمدترین سلاح یافته و در گفتگویی با حماد بن سلمه از ایراداتی که وی بر جملات بکار رفته از سوی سیبویه می گیرد آزرده خاطر شده و همت بر پیراسته کردن زبان خود از این اغلاط و اشتباهات می گمارد و کمر به تنظیم و تدوین قوانین نحو عربی می بندد. دکتر الک سپس با تجسین تبویب و فصل بندی بسیار عالی و علمی کتاب الکتاب این سوال مطرح میسازد که آیا این اثر سیبویه صرفاً به انگیزه حفظ غرور علمی و نحوی خویش تالیف شده تا در تجلیل از مقام استاد خود الخلیل بن احمد و پاسداری از دانش وی نگاشته شده است نویسنده شق دوم را پذیرفته و با یادآوری اینکه وطن دوم سیبویه پس از ایران، کشورهای عربی است، تاکید دارد بزرگداشت سیبویه و زنده کردن دانش وی، اقدامی پسندیده است که سزاوار مقام اخلاقی و علمی سیبویه می باشد ولی مفریزه کرد. دانشی که سیبویه آنرا با امانت کامل در الکتاب بومیجه برای آیندگان باقی گذارده، بزرگداشت واقعی این دانشمند فرزانه می باشد.

برمکیان در دربار عباسیان

نویسنده نوشتار خود را از این ایده آغاز می‌کند که برمکیان خانواده اصیل و ایرانی تبار هستند که از جایگاه والایی در تاریخ اسلام برخوردارند. این خانواده اصیل از موقعیت برجسته‌ای در دربار خلفاء برخوردار شد و توانست با سود بردن از این موقعیت، از منافع مسلمانان پاسداری کرده و موجبات پیشرفت و خیزش و ترقی سیاسی و اقتصادی و اداری دولت اسلامی را فراهم آورد. بر خورد کریمانه و حسن تعامل و اخلاص بسیار زیاد برمکیان آنها را در قلوب مردم جای داد تا چنانکه اقدام هارون الرشید در قتل و کشتار این خانواده نتوانسته است توجه مقبولی را در تاریخ برای خود بترشد. لازم است نقش موثر خانواده برمکی در رهبری امت اسلامی و حفاظت از منافع آن و بنیان گذاری نهادهای اصلی آن برجسته شود زیرا تاریخ در این رابطه انصاف را در قبال این خانواده رعایت نکرده است. اعضای خانواده برمکیان بمدت نیم قرن وزرای دولت و امپراطوری اسلامی بودند و از نقش محوری و کارساز چه در دربار عباسیان یا در بار عثمانیان برخوردار بودند. نفوذ برمکیان در واقع گونه‌ای از ابراز اقتدار عنصر ایرانی بود که بعدها به انتشار ایده و اندیشه ایرانی در منطقه پهناوری از امپراطوری اسلامی منجر گردید. نویسنده در این راستا با اشاره به دستاوردها و استعداد برمکیان در ابداع و خلاقیت ادبی، تاکید دارد که برمکیان اصلاحات گوناگون اداری را بنیاد نهادند و آموزش و پرورش را چه در مرکز خلافت عباسیان یا در دیگر مناطق زیر سلطه خود انتشار دادند. در این رابطه مهمترین اصلاحات اداری برمکیان مشخص کردن مفهوم وزارت بود بطوریکه آنها این مفهوم را در قالب وزارت اجرائی و وزارت واگذاری جا انداختند. بنظر نویسنده برمکیان در بعد قابلیت‌های نظامی و بر خورد با تعصبات عربی از طریق خشونت و سرکوب و منطق زور را رد کردند که در آن دوره شیوه و رویکرد غالب خلفاء بود، زیرا برمکیان در یافته بودند نمی‌توان با خلافت در مفهوم قبیله‌ای به قصد براندازی آن تعامل داشت بلکه بهترین است تا تعامل در قالب تلفیق مسالمت آمیز با آن با رویکردی بسوی سلطه دولت صورت پذیرد. همین رویکرد بود که محبت این خانواده را در دل مردم جا انداخت.

*دانشجوی اردنی دوره دکترا در دانشگاه تربیت مدرس، بخش زبان و ادبیات فارسی و عضو هیئت علمی دانشگاه یروک در اردن.

قسمة اشتراك

فصلية
ايران والشرق



أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.....
ابتداء من العدد ولدة عام (.....)
مرفق شيك بقيمة (.....)

صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب

حول مبلغ (.....)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٣٧٠٥٨٦-٤٠٢

الاسم:

العنوان:

ص.ب.: هاتف/فاكس:

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

الاشتراك السنوي

بما فيه أجور البريد

لبنان	أفراد	٣٠ دولار	مؤسسات	٤٠ دولار
إيران	أفراد	٣٠ دولار	مؤسسات	٤٠ دولار
دول عربية	أفراد	٤٠ دولار	مؤسسات	٦٠ دولار
دول أخرى	أفراد	٦٠ دولار	مؤسسات	٨٠ دولار

ترسل الطلبات إلى

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

بثـ ر حـ سنـ شـ سـ عـ سـ فـ اـ رـ اـ تـ

ص.ب.: ٥٦٦٩ / ١١٣ - هاتف وفـ اكس: ٨٣٣٦٩٨ / ٠١

Iranian-Arab Affairs Quarterly

Issues 15 - 16 - Year 4 / Winter - Spring 2006

Contents

Opinion

- Towards Establishing Brotherly Relations between Iran and the Arab States
Sayyed Hussein Musavi 4

Articles

- A Study in the Modern Iranian Economic Thought Sayyed Inssan Khandouzi 9
□ The Ethical Rule in Islamic Economy Mohammad Ali Azershab 47
□ Ali Shariati: The Return to the Self Mohammad Mahmoud Abdel-Al Hassan 57
□ Modernity and Reform in Ali Shariati's Perspective Sayyed Asadullah Athari 101
□ The Iranian Foreign Policy in Ahmadi Nejad Term Abdel-Hussein Shbeeb 145
□ Sibawaih, a Knowledge and Loyalty Bridge between Arabs and Persians
Victor El-Kik 155
□ The Barmakids in the Abbasid Era Nour Mohammad Ali Al-Qudat 161

Book Review

- Unity the Way to Discover the Self and the Ultimate Truth Victor El-Kik 177
□ The Dictionary of Contemporary Terms Victor El-Kik 181

Activities

- The First Periodical Meeting of Persian-Speaking Lebanese 189
□ An Arab "Shiraz" in Iran 191

Chronology of Events

- Iranian-Arab Developments (May - August 2005) 195

Summary (In Persian)

English Index





General Supervisor
S. Hussein Musavi

Editors - In - Chief
Victor Kik
Mahmood Sariolghalam

Executive Directors
Ali Haydari
Ibrahim Farhat

Editing Secretariat
Ali Jouni

Responsible Director
Victor El-Kik

Iranian-Arab **Affairs** Quarterly

مركز دراسات
استراتيجية للشرق الأوسط

مركز الأبحاث العلمية والدراسات
الاستراتيجية للشرق الأوسط

**Center For Scientific Research
and Middle East Strategic Studies**

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- ❑ Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- ❑ Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- ❑ Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- ❑ Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- ❑ Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- ❑ Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- ❑ For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office

Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel: 01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office

20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tehran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax: 8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

15-16

Issues 15&16 - Year 4 - Winter/Spring 2006

Towards Brotherly Relations between Iran and the Arabs

A Study in the Modern Iranian Economic Thought

The Ethical Rule in Islamic Economy

Ali Shariati: The Return to the Self

The Iranian Foreign Policy in Ahmadi Nejad's Term

The Barmakids in the Abbasid Era

